

اسعاد الفہوم

فِی حَلِّ

سُلَّمِ الْعُلُومِ

حصہ اول

تصنیف

حضرت مولانا قاری سید صدیق احمد صاحب باندوی

ناظم، کالج مسیحی، ہتھورا (باندہ) اٹلیا

تقریب

حضرت مفتی محمود حسن صاحب

مفتی، مکتب دارالعلوم دیوبند (اٹلیا)

مجلس نشریات اسلام آباد

۱۔ ۳ ناظم آبادیشن: ناظم آباد اسلام آباد ۱۹۶۰ء

اِسْعَادُ الْفُقَرَاءِ

فِي حَلَّتْ

سُلَّمُ الْعُلُومِ

حِصَّةُ اَوَّلِ

تصنيف

حضرت مولانا قاری سید صدیق احمد صاحب باندوی

ناظم، جامعہ عربیہ، تھورا (باندہ) انڈیا

تقریظ

حضرت مفتی محمود حسن صاحب

مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند (انڈیا)

مَجْلِسُ نَشْرِیَاتِ اِسْلَامِ

۱۔ کے ۳۔ ناظم آباد مینشن - ناظم آباد ۱۔ کراچی ۴۶۶

ب

جملہ حقوق
طباعت و اشاعت پاکستان میں
بحق فضل ربی ندوی
محفوظ ہیں
لہذا کوئی فرد یا ادارہ ان کتب کو شائع نہ کریں۔
ورنہ اس کے خلاف قانونی کارروائی کی جائیگی

نام کتاب: _____ اسعاد الفہوم شرح سلم العلوم
نام مصنف: _____ حضرت مولانا صدیق احمد صاحب باندوی
کتابت: _____ حافظ عید الرحمن ندوی
مطبوعہ: _____ احمد برادرز، ناظم آباد، کراچی

فون 6600896

ناشر:

فَضْلُ رَبِّ نَدَوِی

مکات، مکتبہ ندوۃ قائم بینر، الدوبازار، کراچی

فون - 2638917

مجلس نشریات اسلام
۱/ کے ۳۰۔ ناظم آباد، کراچی
نزد بروت خانہ ناظم آباد

نظم در مدح شرح

از - حضرت مولانا انتظام حسین خان صاحب المتخلص بہ مرحوم قاسمی
(جامعہ عربیہ ہندوستان باندہ یوپی)

اے کہ تو استاد مائیںخ تاباں کردہ شرح سلّم کردہ و اباب عرفان کردہ
فن مجلیٰ کردہ تو علم ارزاں کردہ جاہلان را از گروہ ہوشمندان کردہ
کاروان منزل فکر و نظر را سر بسر نگہ بانی کردہ تو پادشاہاں سحر کردہ
چیدہ گہمائے رنگین از شجرائے خرد خارزار جاہلان را تو گلستان کردہ
مکتب اہل نظر را استاد باہنر بزم مردم عاقلان تو دبستان کردہ
نظم چوں گفتم پئے تاریخ گویا شد ملک کائنات فکر را مرحوم خندان کردہ

چرخ منطق داشتہ مہرے کہ ماندہ می شود

ایں چنیں خورشید را مہر درخشاں کردہ

(ب)

(۱)

قطعاً تاریخ از مرحوم



شرح سلم کر دیا ظلمت کو تاباں کر دیا
طالبوں کے واسطے و اباب عرفاں کر دیا

چرخ منطق پر جو روشن شمس تھا بین النجوم
مہر مطلق تھا جسے مہر درخشاں کر دیا
۱۴۰۰ھ

(۲)

قطعاً تاریخ

از - مولانا صادق علی صاحب بستوی۔ مدرسہ ہدایت المسلمین۔ کوہی ضلع بستی۔



سلم کی اسرار بداماں افکار و انظار کا طوفاں
منطق کی تاریک افق پر شرح نئی ہو مہر درخشاں
۱۴۰۰ھ ۱۹۸۰ء

تقریظ استاد العلماء حضرت الحاج مفتی محمود حسن صاحب کتابت برکاتہم مفتی عظیم دارالعلوم دیوبند

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى
أَمَّا بَعْدُ

انسان کو حق تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا۔ اور بہت سی خصوصیات سے اس کو مالا مال کیا۔ اسکی اہم خصوصیت عقل و دانش ہے۔ فکر و نظر ہے۔ خزانہ معلومات سے مجبولات کو حاصل کرنا ہے۔ اسی نظر و فکر کی اصلاح و حفاظت کے لئے علم منطق ہے۔ منطق کی کتابوں میں "سلم العلوم" کا مقام اہم ہے مصنف علیہ الرحمہ نے غایت اختصار کے ساتھ قواعد و ضوابط کو جمع فرمادیا ہے۔ یہی شدت ایجاز بہت سے لوگوں کیلئے اختصار محض ہے جسکی بنا پر اسکے حل میں دشواری پیش آتی ہے۔ اسی لئے اسکی بہت سی شرح لکھی گئی ہیں — بعض شرح مستقل معہ لائیکل بن کر رہ گئی ہیں — بعض نے اتنی تطویل کی ہے کہ پڑھنے والے اکتا جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ شاء جزائے خیر دے حضرت الحاج احافظ مولانا السید صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم کو کہ انھوں نے طلبہ کے لئے عام فہم اور سلیس زبان میں بہترین طریقہ پر اس کو حل کر دیا ہے جس سے اصل مسائل بھی حل ہو گئے اور طلبہ کو دیگر علوم کے سمجھنے میں بھی کافی مساعدت ملے گی۔ اللہ جل شانہ اسکا نفع عام اور تام فرمائے۔ (آمین)

العبد
محمود غفرلہ
دارالعلوم دیوبند

حامد و مصلیا و مسلما

باسمک سبحانہ و تعالیٰ

حروفِ تقدیم

از - جامع منقول و معقول حضرت مولانا محمد اللہ صاحب مدظلہ العالی، استاذ مظاہرہ سہارنہ گفنی
تصانیف اور تالیفات کے ادائل میں عام طور پر پیش لفظ، مقدمہ، دیباچہ، تعارف اور شہانے گفنی
یا تعریف، تقریظ اور تحمید جیسے عناوین کے تحت مضامین حقیقی یا رسمی طور پر لکھے جاتے ہیں۔
عموماً ان مضامین کے لکھنے والے ایسے معزز و مفتخر مشاہیر اہل علم و قلم ہوتے ہیں جو خود
محتاج تعارف نہیں ہوتے اور اپنے ریشحات قلم سے تالیف اور مؤلف، یا تصنیف اور مصنف کا
تعارف کراتے ہیں۔ اور ان کے علوم و مرتبت کی نسبت سے مؤلف و تالیف کی طرف بھی نسبت علو
پر تری ہو جاتی ہے لیکن کبھی کبھی بالکل اس کے برعکس معاملہ ہوتا ہے اور ان مذکورہ
عنوانوں کے تحت لکھنے والا مصنف کے رفعت و مراتب کا سہارا لے کر اپنے لئے تعارف اور
جہیت و دام حاصل کرنا چاہتا رہے۔ میرا معاملہ بھی ایسا ہی ہے بلکہ میں تو قابلِ رحم ہوں کہ
ایک جانب اس تصنیف کے مصنف کی عظیم، بلند و بالا اور غیر محتاج تعارف شخصیت کے اس
حکم تحریر کا تقاضا تعمیل اور انشال ہے۔ اور اس کے سوا کوئی اور چارہ کار بھی نہیں ہے۔
اور دوسری طرف اپنی دانشی بیج مدانی اور ناکسی کی حقیقت کہ اس کا اقتضاء ہے کہ میں اپنے
حروفِ سیاہ سے کہوں اس روشن و تاباں تصنیف کو سیاہی و ظلمت اور گناہی کی طرف
منسوب کر دوں۔ غرض ایک کش مکش کا عالم ہے۔ نہ جائے رفتن نہ پائے ماندن۔ بہت کچھ
معذرت چاہی لیکن وہی حکم سابق برقرار رہا۔

لہذا ناظرین سے معذرت چاہتے ہوئے محض عارف باللہ حضرت مولانا الحاج السید
الحافظ قاری صدیق احمد صاحب کے تعمیل حکم میں ان کی تصنیف گرانمایہ "اسعاد القلوب"
شرح سلم العلویہ" پر حید حروف لکھنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں۔

سلم کے مصنف نے اپنی تصنیف کے قبول عام اور مرکز توجہ بن جانے کے لئے بارگاہِ خلافتِ دینی
میں دعا کی تھی۔ "اللہم اجعلہ بین المتون والشمس بین النجوم" اور ان کے قلم سے
یہ دعا کچھ ایسے اخلاص کے ساتھ اجابت دہانے کے وقت خاص میں نکلی کہ داعیِ سلم کا مستن
تمام متون منطق کے درمیان تمام تر تابانیوں کے ساتھ جلوہ لگن اور علماء و طلاب کی توجہات کا

مرکز د محور ہے اور اس کے قبول عام پر خاص پر مردہ آیام کچھ بھی اثر انداز نہیں ہوا ہے۔ مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ متن متین ہے اور منطق کے دقیق ترین مسائل و مباحث پر ایجاز و اختصار کا ایک حسین مگر قابل تشریح و توضیح شاہکار ہے کہ اس کا ہر ہر لفظ اپنے اندر معانی و مفہیم کا دفتر لے ہوئے ہے چنانچہ ہمیشہ ہی علامہ نے اس کی تشریح و تفصیل کے لئے عربی، فارسی، اردو میں اپنی مساعی مشکور سے اہل طلب پر نوازش فرمائی ہے۔ ان کا فائدہ بھی مسلم صحیح مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ ان کی مختلف نوعیتیں ہیں۔ بعض میں تطویل و تفصیل ہے اور بعض میں ایجاز و اختصار۔

۴۔ دل چاہتا تھا کہ کوئی صاحب علم جو مسائل منطق، متعلقہ مباحث اور ضروری نکات و لطائف پر عبور کامل رکھتا ہو اس کی ایسی تشریح کرے جس سے مطالب کی تسہیل ہو جائے۔ اور تطویل کی افراط اور ایجاز کی تفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کے ساتھ ایسی حل انگیز شرح لکھ دے جو تفصیل و اختصار کے تمام تر محاسن اور خصوصیات پر مشتمل ہو اور اس کا ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہے کہ منطق کے متعلق بعض حلقوں کی جانب سے جو غلط فہمیاں دانتہ یا نادانتہ اخلاص کے ساتھ پھیلائی گئی ہیں وہ بھی دور ہو جائیں تو اللہ الحمد یہ تمنا پوری ہوئی اور مصنف اسعاد الفہوم سے اپنی سالہا سال کی عرق ریز محنت سے ایسی شرح لکھ دی جو پیش نظر ہے کہ وہ اپنی علمی و تحقیقی عطر انگیز خوشبو سے خود ہی اپنا تعارف کر رہی ہے اور حضرت مولانا موصوف مدظلہ کی طرف اس کی نسبت خود ہی اس کے قبول عام کی سند اور اس کے مفید و مستند ہونے کی ضامن ہے۔

۵۔ منطق ایک عقلی و فکری مگر پابند ضوابط علم ہے اور مقصدی، دوامی علوم کے حصول کیلئے آلہ و وسیلہ ہے اور ان مقصدی علوم کے دوام اور ضرورت سے متعلق ہو کر منطق خود بھی ایک مقصدی، دوامی اور ضروری علم ہو گیا ہے تشریح ذہن و فکر، تحقیقی نکتہ آفرینی، صحیح تائید و مطالب تک مستحکم قواعد کے تحت باسانی رسائی اور علم کی جنس سے مطالب کی انواع کے درمیان فصل و امتیاز قائم کرنا اور اشیاء و مفہیم کے خواص کو اعراض عامہ کے عموم سے الگ الگ کرنا اور پھر حاصل شدہ مفہیم کی ایسی تعریف، رسم اور عہد بندی کرنا کہ حاصل شدہ مطالب کی مدد سے غیر حاصل شدہ مطالب بھی حاصل شدہ ہوں اور عادی صحیح پر دلائل، جزئیات کا استقرار و نتیجہ وغیرہ علم منطق کا وہ کھلا ہوا نتیجہ ہیں کہ ان کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور یقیناً تفسیر اور حدیث اور فقہ ایسے علوم ضروری کی تحصیل میں یہ چیزیں معاون و مفید ہیں۔ اور ادھر طلبہ کے ذہنوں کو فرضی دشواری سے بچانے کے لئے یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ علم منطق کی نامرتبی اصطلاحات کل ایک سو انیس ہیں۔ جن کا سمجھنا بہت آسان ہے اور بقیہ مباحث و نکات، فوائد یا۔

فکری بلند یوں پر ذہنی پرداز ہیں۔ اور اگر ان محدود دے چند اصطلاحات کو ادلا ذہن نشین کر لیا جائے تو بقیہ امور کے لئے خود ہی ذہن میں قوت پرداز پیدا ہو جاتی ہے۔ اور انکا شکل تسنیل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ سب میں نے اس لئے لکھا کہ طلبہ اپنی پوری ذہنی قوتوں کو یک جا کر کے اگر اس شرح کا مطالعہ کریں گے تو یقین ہے کہ انھیں اس شرح سے کافی فائدہ پہونچے گا اور حضرت مصنف کی کوشش نتیجہ خیز اور بار آور ہوگی۔

محض اپنے جذبات عقیدت کی تسکین کے لئے حضرت مولانا موصوف کی ذات گرامی کے متعلق بھی لکھنا چاہتا ہوں در نہ تمام علمی دنیا جانتی ہے کہ ان کی ذات تو کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے مگر دراصل میں ان کے پردہ میں اپنا ہی تعارف کرانا چاہتا ہوں۔ حضرت مولانا موصوف مظاہر علوم ہیں اپنی طالب علمی کے زمانہ میں والدی و مرشدی قبلہ حضرت اقدس الحاج الشاہ محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کے پاس رہتے تھے۔ اور ان ہی کے دامن علم و تربیت سے وابستہ ہو گئے اور اجازت بیعت اور خلافت روحانی سے سرفراز ہو کر آج قبول عام و خاص کے بلند مراتب پر فائز ہیں۔ اور بند لکھنڈ جیسے تاریک علاقہ کو اپنی روحانی ضیاء یوں سے روشن و منور فرما رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان کی ذات ستودہ صفات کو تادیر قائم رکھیں اور ان کے انوار و فیوض سے اطراف و اکناف کو منور فرمائیں اور جملہ وابستگان دامن کو مستفید ہونے کی توفیق ارزانی فرمائیں۔ اے میرے اللہ میری ان دعاؤں کو محض اپنے فضل و کرم سے قبول فرما۔ فقط

فقیر محمد اللہ
۲۲ جنوری ۱۹۸۱ء مطابق ۲۴ صفر ۱۴۰۲ھ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى

آما بعد !

زیر نظر تصنیف جس ذات گرامی کی عرق ریزی و کاوش کا نتیجہ ہے۔ وہ اب اہل ہند کیلئے محتاج تعارف نہیں ہے، عوام و خواص، علماء و ارباب مدارس، سمجھی ان سے واقف ہیں کہ وہ آج علم و معرفت کا ایک آفتاب ہے جس کی ضیا پاشیوں سے نہ صرف ہند بلکہ بیرون ہند بھی منور ہو رہا ہے یعنی سیدگی و سندی مرشدی و مولائی حضرت اقدس مولانا قاری حافظ سید صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ العالی۔ بانی و ناظم جامعہ عربیہ متھورا۔ باندہ۔

حضرت اقدس کی نسبت سے مدرسہ کا، اور مدرسہ کے واسطے سے حضرت اقدس کا ذکر آج ہند کے اکثر صوبوں میں ہے۔ چنانچہ اکثر صوبوں کے طلباء یہاں زیر تعلیم ہیں اور ہند کے باہر بھی کہ افریقہ، ایشیا، ملیشیا نے بھی حضرت اور ان کے مدرسے سے کسب فیض کیا ہے۔ آج جامعہ کے طلباء کی تعداد پانچ سو سے متجاوز ہے جن میں سے چند دہائیوں کے علاوہ تمام ہی طلباء بیرونی مدرسے کی جانب سے ہی قیام و طعام کا انتظام رکھنے والے ہیں، اور عمارتیں ایک سے ایک عظیم الشان، اور تعمیر کا لامتناہی سلسلہ مستقل کے منصوبہ کے مطابق، "دار تحفیظ القرآن" یعنی درجہ حفظ مع دارالافتاء علیحدہ ہو گا۔ چنانچہ حفظ کی تعلیم کیلئے دو ہال تعمیر ہو چکے ہیں اور اس پر دارالافتاء کا کام شروع ہونے والا ہے، اور عربی درجات کی تعلیم و طلباء کے قیام کا نظم علیحدہ۔ یعنی جامعہ کے موجودہ ۶۰ سے زائد کمروں میں مدرسین کے بیس مکانات ایک عالی شان مسجد اور دیگر ضروریات کی کفیل عمارتیں الگ۔ عظمت جامعہ کا ملکا سا عکس ہیں۔

حضرت بانی جامعہ و مصنف کتاب کا مولد و منشا باندہ ضلع کا "متھورا" نامی گاؤں ہی ہے۔ اور یہی اب حضرت کی قیام گاہ، درس گاہ و خانقاہ بھی، والد اور ان کے بعد دادا کی وفات سے بعد نامساعد حالات کے باوجود علم کی طلب و تلاش میں صوبہ کے مختلف مقامات پر قیام کیا بلکہ بیرون صوبہ بھی متھورا، کان پور مدرسہ جامع العلوم و مدرسہ تکمیل العلوم، اجمیر، مدرسہ مفتی محمود حسن اجمیری، پانی پت مدرسہ قادری عبد الرحمن صاحب پانی پتی، مظاہر علوم سہارنپور، دہلی، مراد آباد، ان مختلف مقامات پر مختلف مدتوں کے لئے قیام کیا اور تعلیمی مراحل کو مکمل کیا۔

ذہن کی تیزی، طلب کی جا و جہد، ابتدائی تعلیم کی پختگی نے، "علوم آلیہ" سے خصوصی مناسبت پیدا کی۔ چنانچہ آج بھی نحو، صرف، منطق، بلاغت وغیرہ خاص فنون میں جو آپ کے یہاں زیر تدریس رہتے ہیں اور بالخصوص معقولات سے اس درجہ مناسبت ہوئی کہ نصاب میں شامل کافی کتابیں بڑھ لینے کے بعد بھی ذوق طلب کو سکون نہوا تو دورہ سے فراغت کے بعد معقولات کی خصوصی تحصیل کی فکر کی۔ الہ آباد دیکھو کے چکر لگائے مگر قدرت نے انتظام صورہ ہمارے ضلع مظفر پور میں کیا، مگر چھ ہی مہینہ رہ سکے تھے کہ صحت نے ساتھ نہ دیا۔ مجبوراً ترک تعلیم کیا اور پھر فرض منصبی کی ادائیگی میں لگ گئے، گوئندہ و فقیہین

محض چند سال گذارے، اچانک ملک کے حالات نے پٹا کھایا شدھی سنگھن کی تحریک چلی باندھ میں اس کے اثر کو منکر
 دل اس درجے میں ہوا کہ فتح پور چھوڑ کر اپنے ضلع کو اس طوفان سے بچانے کی فکر میں باندھ تشریف لے گئے،
 تبلیغ کا کام شروع کیا۔ مختلف جگہ مدارس کی صورت میں مرکز قائم کرنے کی کوشش کی۔ مگر یہ سعادت "انھورا"
 کی قسمت میں تھی۔ ایک ڈھیر سا سال ادھر ادھر سے تھک بار کر رہیں کام شروع کر دیا اور آج اسی کام کا
 نام ادبچاہے، مدرسے کو تیس سال ہوئے ہیں۔ یہاں اور بہاں پہلے بھی چھوٹی بڑی ہرخن کی کتہا میں
 زیر تدریس رہیں۔ اور حسب موقع و فرصت تحقیق و مطالعہ کے ساتھ ٹیچانے کا کام کیا۔ جواب قلت فرصت
 کی وجہ سے بڑے ہیامہ پر نہیں ہو پاتا۔ لیکن تیس سال سے مسلسل شرح جامی کا درس دینے کے باوجود اس کے
 مطالعہ کا خاص اہتمام ہے۔ منتظن کی اہم سے اہم کتاب شوق و ذوق سے پڑھاتے ہیں اور پڑھاتے
 ہیں۔ حضرت کے اس علمی شغف اور فنون الیہ سے خصوصی مناسبت کی مظہر حضرت کی یہ تصنیف لطیف ہے
 جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے استفادہ کے بعد راقم سطور کے ان الفاظ کو مبالغہ
 نہ قرار دیں گے۔ حضرت نے مسلم کو بار بار پڑھایا اور پھر اس کی عظمت کے پیش نظر اس کی شرح کی طرف
 (اور وہ بھی اردو زبان میں تاکہ افادہ سے زیادہ عام ہو سکے) توجہ فرمائی۔ پہلے تصورات کی
 تکمیل کی۔ پھر چند سال بعد تصدیقات کی تکمیل کی نوبت آئی اور اس اسلوب و انداز پر کہ کہنے والے کا
 کہنا حق ہے۔

طالبوں کے واسطے دایاں کر دیا

مؤلف مسلم نے اپنی کتاب کے حق میں دعا کی تھی کہ اللہ اسے سمجھیں ہیں انجوم (ستاروں کے درمیان
 مانند سورج) بنا لے۔ اور وہ ایسی ہی سہی کہ اللہ نے اسے اسی قسم کی مقبولیت عطا کی لیکن سورج
 ہزار بار اپنی تیزی و تابانی کے باوجود ابر اور گرد و غبار کی تھوں میں چھپ جاتا ہے۔ اس شرح نے اسکو
 چھپا لینے والے ابر اور گرد و غبار کو اس طرح چھانٹ دیا ہے کہ اب اس کی درختانی انشا اللہ
 لازوال ہوگی۔

چرخ منطق پر جو روشن شمس تھا بین انجوم مہر مطلق تھا جسے مہر درخشاں کر دیا
 شرح کی تصنیف کے بعد ثبے اہل فن اور ارباب علم نے اس کو دیکھا محبین کی دلہند کیا۔ اس کی نقل
 طلب کی، اور اشاعت کی خواہش کی، چنانچہ اشاعت پھیلنے اعلان کیا گیا کہ جو چاہے مناسب انتظام کر لے
 اور خود بھی کوشش رہی لیکن وقت پر وقت گذرنا رہا حتی کہ چند ناکارہ خادموں کے حصے میں اس کاوش و
 کوشش کو منظر عام پر لانے کی سعادت آئی اور اب کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ تصحیح کا کافی اہتمام
 کیا گیا ہے۔ قیمت نہایت مناسب رکھی گئی ہے۔ فائدہ اٹھانے پر حضرت موافق کیلئے درازی عمر و استواری صحت کی
 دعا فرمائیں اور ان کے طفیل ناکاروں کا کام تو بنتا ہی رہے گا۔ انشا اللہ فقط

ابو عبد الرحمن مسعود الاسعدی غفرلہ

صنھورا۔ باندھ۔ یوپی

بسم الله الرحمن الرحيم سبحانہ

الحمد لله الذي وحب لنا علم التصورات والتصديقات وعلما حقائق الوجود والصلوة والسلام على سيد الكائنات الذي هو انزل شكل من اشكال المخلوقات وعلى آله واصحابه الذين هم مقدما الحج والبيئات. اما بعد قوله سبحانہ — سبحان کے استعمال کی دو صورتیں ہیں۔ کبھی بغیر اضافت کے استعمال ہوتا ہے اور کبھی اضافت کے ساتھ۔ اول صورت میں علم اور الفاعل دونوں زائد تین کی وجہ سے غیر منصرف ہوگا۔ اور تعجب کے لئے ہوگا۔ بعض لوگوں نے بجائے الف اور دونوں کے دو سرا سبب شبہ تائید بیان کیا ہے۔

اضافت کی صورت میں تین احتمال ہیں۔ مصدر۔ علم مصدر۔ اسم مصدر۔ ان تینوں احتمالات میں راجح یہ ہے کہ یہاں اہم مصدر مراد لیا جائے جو تسبیح کے معنی میں ہے۔ اسکی تائید امام رازی کے کلام سے بھی ہوتی ہے امام رازی فسخن الله حين تسمون۔ کی تفسیر میں فرماتے ہیں "سبحان اسم للمصدر الذي هو التسبيح"۔ اور وجہ ترجیح اس احتمال کی یہ ہے کہ اگر مصدر مراد لیا جائے تو اس میں دو احتمال ہیں۔ مجرد کا مصدر ہے یا مزید کا۔ مزید کے مصادر میں سے کوئی مصدر اس وزن پر نہیں آتا۔ اسلئے اگر مصدر مانا جائے تو مجرد ہی کا ہو سکتا ہے۔ اب اس میں سوال ہوگا کہ اس کا عامل فعل مجرد ہوگا یا فعل مزید۔ اگر اول ہے تو عامل اور معمول میں تو بیشک مطابقت ہو جائے گی لیکن مقام کی رعایت نہ ہو سکے گی۔ اسلئے کہ مقام حمد کا ہے جس میں ضرورت ہے کہ اس میں حامد کے اختیار کو بھی دخل ہو۔ اور عامل مجرد ماننے کی صورت میں اس کا تحقق نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اس کا عامل فعل مزید ہو مثلاً تسبیح سبحانہ لکھا جائے تو مقام کی رعایت ہو جائے گی لیکن عامل اور معمول میں مطابقت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ عامل فعل مزید ہے اور مصدر مجرد ہے۔

اگر علم مصدر مراد لیا جائے تو اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہاں استعمال اضافت کے ساتھ ہے اور علم مضارع نہیں ہوتا پس جب احتمالات ثلاثہ میں سے دو احتمال باطل ہو گئے تو تیسرا احتمال یعنی اسم مصدر ہونا متعین ہو گیا۔ بعض لوگوں نے باقی دو احتمالات کو بھی یہاں صحیح قرار دیا ہے اور ان کے مخرج ہونے کی وجہ بیان کی جاتی ہے اس کا جواب بھی دیا ہے۔ مثلاً مصدر کے بارے میں جو اشکال کیا گیا ہے کہ یا تو مقام کی رعایت نہیں ہوتی اور یا عامل معمول میں مطابقت نہیں ہوتی۔ اس کا یہ جواب دیا ہے کہ عامل یہاں فعل مزید ہے اور معمول مطلق کے لئے یہ ضروری ہے کہ معنی میں اپنے عامل کے مطابق ہو۔ لفظ میں مطابقت ضروری نہیں۔ چنانچہ "انت الله بنانا" کا استعمال شائع اور ذائع ہے۔ حالانکہ اس میں عامل فعل مزید ہے۔ اور مصدر مجرد ہو کہ لفظی مطابقت ضروری نہیں ہے۔ اسی طرح علم مصدر کے بارے میں جو اشکال کیا گیا ہے کہ یہاں استعمال اضافت کے ساتھ ہے اور علم مضارع نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی دو شکلیں ہیں۔ علم ذاتی۔ جس میں وضع کے وقت کسی وصف کا لحاظ نہ کیا جائے۔ علم وصفی۔ جس میں وضع کے وقت وصف کا لحاظ کیا گیا ہو۔ یہاں "سبحان" علم وصفی ہے۔ اور العلم الایضاً

کا قاعدہ علم ذاتی کے بارے میں ہے پس جو مضاف نہیں ہوتا وہ یہاں دراد نہیں اور جو مراد کردہ مضاف ہو سکتا ہے۔ سبحان کی اضافت میں اضافت الی الفاعل اور اضافت الی المفعول دونوں احتمال درست ہیں۔ یعنی اس کا مضاف الیہ جو مضاف ضمیر ہے۔ وہ فاعل بھی بن سکتی ہے اور مفعول بھی۔

اضافت الی المفعول کی صورت میں باب تفعیل میں جو اس کے عامل سبب کا مصدر ہے نسبت کا مضاف ہوگا اور ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اللہ کی طرف پاکی کو منسوب کیا۔

ہاں ضمیر کے مرجع میں کئی احتمال ہیں۔ اللہ۔ یا رحمن۔ یا رحیم کی طرف راجح ہو جو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں مذکور ہیں لیکن یہ احتمال اس وقت صحیح ہو سکتا ہے کہ تسمیہ کو کتاب کا جز قرار دیا جائے۔

بعض نے کہا ہے کہ لفظ سبحان چونکہ مستقیم (بالکسر) مستقیم (بالفتح) پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے مستقیم کی طرف راجح ہے جس کا مصداق اللہ پاک کی ذات ہے۔

جاننا چاہئے کہ تسبیح کو مرکبات خارجیہ کے ساتھ چونکہ مشابہت ہے اس لئے جس طرح مرکب خارجیہ کیلئے علل اربعہ یعنی علت مادی، صورتی، فاعلی، غائی ہوا کرتی ہیں یہاں بھی ان کا تحقق ہوگا۔ تسبیح کے وہ الفاظ جن سے تسبیح کے جملے مرکب ہوتے ہیں۔ وہ اس کیلئے بمنزلہ علت مادی کے ہیں اور جملوں کی ترکیب کے بعد ان کی جو ہیئت ترکیبی ہوتی ہے وہ بمنزلہ علت صورتی کے ہے۔ اور مستقیم (اسم فاعل) بمنزلہ فاعلی کے ہے اور مستقیم (بالکسر) کا تسبیح کے ذریعہ اپنے اندر پاکی حاصل کرنا بمنزلہ علت غائی کے ہے۔

قوله ما اعظم شانہ۔

یہ جملہ سبحانہ کی ہاں ضمیر سے حال واقع ہے۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جملہ انشاء حال واقع نہیں ہو کرنا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے قبل "مقولا فی حقہ" نکال لیا جائے گا جس سے حال واقع ہونا صحیح ہو جائے گا۔ اس میں ترکیب نحوی کے اعتبار سے تین احتمال ہیں: بیسیویہ کے نزدیک "ما" موصوفہ ہے جو مبتدا ہے۔ اور "اعظم شانہ" اسکی خبر ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ "شیئی عظیم اعظم شانہ" ترجمہ یہ ہے کہ بڑی شے نے اللہ کی شان بڑی کی ہے۔ اخفش کے نزدیک "ما" موصول ہے اور اس کا مابعد صلہ ہے۔ موصول صلہ ملکہ مبتدا ہے۔ اور "شیئی عظیم" اس کی خبر محذوف ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ جس چیز نے اللہ کی شان بڑی کی ہے وہ بڑی شے ہے۔ ان دونوں صورتوں میں لازم یہ ہے کہ اللہ پاک کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے اور یہ استحکام بالخیر ہے جو اللہ پاک کے حق میں محال ہے کیونکہ ذات باری غیر کی تاثیر اور جعل جاعل سے منزہ ہے۔ فرار کے نزدیک "استفہامیہ" اور مبتدا ہے اور مابعد اسکی خبر ہے۔ ترجمہ یہ ہے کہ کس چیز نے اللہ کی شان بڑی کر دی اس میں بھی استحکام بالخیر کا تو ہم ہوتا ہے لیکن اگر "مزید کو مجرّد کے معنی میں لیا جائے جیسا کہ باب افعال کا خاصہ یہ بھی ہے کہ وہ مجرّد کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور استفہام کو تعجب کے معنی میں نہ مانا جائے بلکہ تحیر کے لئے ہو تو مطلب درست ہو سکتا ہے۔ استحکام بالخیر کی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ

لا یجد

اللہ پاک کی شان کس قدر عظیم ہے یعنی اللہ پاک کی عظمت شان کے بارے میں حیرت انگیز طور پر اپنے ادراک کے قیود اور عاجزی کا اعتراف کیا جا رہا ہے۔ بہر حال ان احتمالات ثلاثہ میں فرار کا مذہب اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے۔

قولہ شائعہ۔ لغت میں شان کے دو معنی مستعمل ہیں۔ ایک حال اور دوسرے کار عظیم۔ یہاں دونوں معنی درست ہو سکتے ہیں۔ اول معنی کی صورت میں باری تعالیٰ کی صفات کمالہ کا بیان ہوگا۔ اور ثانی معنی کی بنا پر صفات افعالیہ کا بیان ہوگا۔ کہ اس ذات پاک سے کس کس طرح کے عظیم امور کا صدور ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً حیوۃ اور موت دنیا، غنی اور فقیر کرنا، حاکم و محکوم بنانا وغیرہ وغیرہ۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آیت کریمہ ”کل یوم ہونی شان“ کی تفسیر مفسرین اور محدثین نے صفات افعالیہ سے کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شان سے متفکاہیہ مراد لینا درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفسرین نے مطلق شان کی یہ تفسیر نہیں کی کہ جہاں کہیں بھی لفظ شان کا اطلاق باری تعالیٰ کی صفات پر ہو تو صرف صفات افعالیہ ہی مراد لی جائیں بلکہ وہ تفسیر صرف اس لفظ شان کی ہے جو آیت کل یوم ہونی شان میں ہے کیونکہ آیت کا مدلول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان میں یومافیوما تجد اور حدوث ہوتا ہے اور یہ صفات افعالیہ میں تو ممکن ہے لیکن صفات کمالہ میں محال ہے۔ ورنہ ذات باری میں تغیر لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہے کہ آیت میں تو صرف صفات افعالیہ ہی مراد ہیں اور یہاں دونوں معنی ممکن ہیں۔

قولہ لا یجد۔

اس میں احتمال عقلی آٹھ ہیں۔ شان سے حال واقع ہو اور معروف پڑھا جائے یا مجہول۔ ہر ایک احتمال میں معنی لغوی مراد ہوں یا معنی اصطلاحی۔ اور یہی چاروں احتمال ہاضمیر سے حال قرار دینے میں ہونگے لیکن شان سے حال قرار دینے کے معروف پڑھنے کی صورت میں معنی لغوی اور اصطلاحی دونوں نہیں مراد لئے جاسکتے ہیں۔ اسلئے دو احتمال ملاحظہ ہو گئے۔ جہ احتمال درست ہیں۔ اول شان سے حال قرار دیکر مجہول پڑھا جائے اور معنی لغوی مراد ہوں۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کے شان کی حد اور نہایت نہیں بیان کی جاسکتی۔ دوم۔ اسی حال میں معنی اصطلاحی مراد لئے جائیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی شان کو حد کے ذریعہ یعنی جنس اور فصل سے معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ سوم۔ ضمیر جنس ذات باری مراد ہے اس سے حال قرار دیکر معروف پڑھا جائے اور معنی لغوی مراد ہوں اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نہیں یعنی مجبور محض نہیں بناتا۔ یا اللہ تعالیٰ حد یعنی مقدار والا نہیں۔ چہارم۔ اسی احتمال میں لا یجد مجہول پڑھا جائے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ پاک کو حد کا نہیں جاسکتا۔ پنجم۔ ضمیر سے حال واقع ہو اور معروف پڑھا جائے اور معنی اصطلاحی مراد ہوں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ پاک کسی چیز کو حد کے طریقہ سے تشکیل حاصل کر سکتے یعنی جنس اور فصل سے کسی چیز کا علم اللہ تعالیٰ حاصل نہیں کرتے کیونکہ اس طرح سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصول ہوتا ہے اور اللہ پاک کا علم حضور کی ہے۔ ششم۔ اسی احتمال میں لا یجد کو مجہول پڑھا جائے اور معنی اصطلاحی مراد ہوں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو حد کے ذریعہ یعنی جنس اور فصل کے ذریعہ نہیں معلوم کیا جاسکتا۔ اس واسطے کہ اللہ پاک کیلئے جنس اور فصل نہیں ہے ورنہ اس کا مرکب بنانا لازم آئے گا۔ اور مراد حادث ہوتا ہے اور اللہ پاک قدیم ہے۔

ولا یتصور

فائدہ ۱۔ اللہ تعالیٰ کے لئے حد حقیقی اس واسطے نہیں ہو سکتی کہ حد حقیقی منحصر ہے اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں اور ان دونوں کا تحقق ذات باری میں نہیں ہو سکتا۔ اجزاء خارجیہ تو اس وجہ سے نہیں ہو سکتے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے اجزاء خارجیہ ہوں تو یہ اجزاء باری تعالیٰ کیلئے علت ہوں گے۔ کیونکہ جڑ اپنے کل کیلئے علت ہو کر تا ہے اور محلول اپنی علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے۔ اور یہ تاخیر یا تو صرف ذاتی ہو گا یا ذاتی کے ساتھ تاخیر زانی بھی ہو گا۔ اور تاخیر کی یہ دونوں قسمیں ممکنات کے ساتھ خاص ہیں۔ پس اجزاء خارجیہ ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آئے گا۔ معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کے لئے اجزاء خارجیہ کا ہونا باطل ہے۔ اور چونکہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں تلازم ہے یعنی شے کے وجود خارجی کی صورت میں جو اجزاء خارج میں ہوتے ہیں۔ وہی اجزاء اس شے کے ذہن میں ہونے کی صورت میں ذہن میں ہوتے ہیں تو جب اجزاء خارجیہ باطل ہو گئے تو اجزاء ذہنیہ بھی باطل ہوں گے۔

قاضی مبارک نے اجزاء خارجیہ کے بطلان کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کیلئے اجزاء خارجیہ مانے جائیں تو یہ اجزاء یا تو ممکن ہو گئے یا مستح یا واجب۔ اول صورت میں اللہ تعالیٰ کا ممکن ہونا۔ اور ثانی صورت میں مستح ہونا۔ اور تیسری صورت میں تعدد و جہاں لازم آئے گا۔ اور یہ تینوں محال ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے اس موقع پر تفصیلی کلام کیا ہے۔ من شاء فلیطالع شمعہ۔ ہم نے جو کچھ یہاں تحریر کیا ہے وہ اثبات مقصود اور توضیح مطلوب کے لئے کافی ہے۔

فائدہ ۲۔ حد کے لغوی معنی مقدار کے بھی آتے ہیں۔ اس صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ مقدار والا نہیں یعنی اس کیلئے اجزاء تحلیلیہ نہیں ہیں۔ اس لئے کہ اگر اجزاء تحلیلیہ کا وجود مانا جائے تو ان کا وجود بالقوہ ہو گا یا بالفعل۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ بالقوہ ماننے کی صورت میں ان اجزاء کا بالفعل معدوم ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ کل کے ضمن میں موجود ہوتے ہیں۔ اور بالفعل موجود ماننے کی صورت میں اجزاء غیر متناہیہ کا بالفعل موجود ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ پس جب اجزاء تحلیلیہ بالقوہ موجود ہیں اور بالفعل بلکہ انکا وجود ان دونوں کے درمیان ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے اجزاء تحلیلیہ ثابت ہوں تو اللہ کا وجود بھی بین بین ہو گا حالانکہ وہ موجود بالفعل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اجزاء تحلیلیہ ایسی ذات کیلئے ہوتے ہیں جو ہولی اور صورت سے مرکب ہو اور باری تعالیٰ اس منزه ہے۔

۳۔ لایحد۔ جملہ مستانف بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اس کے آگے جو چیلے آئے ہیں۔ ان کو بھی جملہ مستانف بنایا جاسکتا ہے۔ یعنی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اللہ کی شان کیوں بڑی ہے۔ اس کا جواب لایحد ولا یتصور الخ سے دیا گیا ہے۔

۴۔ اجزاء خارجیہ وہ اجزاء ہیں جن کی طرف عرض خارج ہو۔ اور اجزاء ذہنیہ کا طرف عرض ذہن ہوتا ہے۔ اجزاء ذہنیہ آپس میں بھی حل ہوتا ہے اور کل پر بھی حل ہوتا ہے۔ اور اجزاء خارجیہ میں یہ دونوں صورتیں نہیں ہوتیں۔

قولہ ولا یتصور۔

اس میں بھی ترکیب کے اعتبار سے دی احتمالات عظیمہ جاری ہوں گے جو اس کے ماقبل یعنی لایحد میں جاری ہوئے ہیں۔ ان کی وجہ اور تفصیل ادنیٰ توجہ سے معلوم ہو سکتی ہے۔ لیکن جنہوں نے پڑھنے کی صورت میں انکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بہت سے تضامین موضوع قرار دیا گیا ہے۔ جیسے "اللہ حی"۔ "اللہ ذائق"۔ وغیرہ اور موضوع جب تک مبہوم نہ ہو اس کا موضوع بننا صحیح نہیں۔ اور یہاں اس کی نفی کی جا رہی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصور کی چار قسمیں ہیں۔ "تصور بالکشمہ"۔ "تصور بالکشمہ"۔ "تصور بالکشمہ"۔ "تصور بالکشمہ"۔

دلایلتج و لا یتغیر

ذاتیات کے ساتھ کیا جائے۔ مثلاً انسان کا تصور حیوان ناطق کے ساتھ کیا جائے اور ذاتیات کو "آر" بھی بنایا جائے۔ اور اگر ذاتیات کو "آر" نہ بنایا جائے تو "تصور بالکسبہ" اور اگر شے کا تصور عرضیات کے ساتھ۔ مثلاً انسان کا تصور ضاحک یا کاتب کے ساتھ کیا جائے اور عرضیات کو "آر" نہ بنایا جائے تو "تصور بالوجہ" اور "آر" نہ بنایا جائے تو "تصور بوجہ" ہے۔ "تصور بالکسبہ" میں مرآت اور مرئی دونوں متحد بالذات ہوتے ہیں۔ اور اجمال و تفصیل کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور "تصور بالوجہ" میں مرآت اور مرئی بالذات متغایر ہوتے ہیں۔ اور بالعرض متحد ہوتے ہیں۔ اس کے بعد سمجھئے کہ لایتصور میں نفی اولین کی ہے نہ کہ اخیرین کی۔ اور الشریاک کو قضا یا کا موضوع بنایا جاتا ہے۔ اخیرین کے اعتبار سے ذکر اولین کے اعتبار سے۔ پس جس اعتبار سے موضوع ہے اس اعتبار سے نفی نہیں۔ اور جس اعتبار سے نفی کی گئی ہے اس اعتبار سے موضوع نہیں۔

قوله لا یتنبہ :-

یہ شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے۔ اور اس میں چار احتمال ہیں۔ اول یہ کہ معروف پڑھا جائے اور لغوی معنی مراد ہوں۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جتنا نہیں یعنی اس کے اولاد نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے لڑکا ہو تو وہ لڑکا یا ممکن ہو گیا یا واجب۔ اگر ممکن ہے تو والد اور مولود میں ثالث نہیں۔ اور اگر واجب ہو تو مولود ہونا واجب کے منافی ہے۔ جب یہ دونوں احتمال باطل ہوئے تو الشریاک کے لئے اولاد کا ہونا باطل ہوا۔ دوم۔ مجہول پڑھا جائے اور محسنی لغوی مراد ہوں۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ الشریاک کو جنا نہیں جاتا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ مولود ہوگا۔ اور مولود محتاج اور حادث ہوتا ہے اور الشریاک غنی اور قدیم ہے۔

سوم۔ معنی اصطلاحی مراد ہوں اور معروف پڑھا جائے۔ مطلب یہ ہوگا کہ الشریاک نتیجہ کے طور پر یعنی دلیل کے ساتھ کسی چیز کو حاصل نہیں کرتا۔ اس واسطے کہ دلیل سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ محدود ہوتا ہے اور الشریاک کالم حضور ہے۔ چہاں۔ اسی احتمال میں مجہول پڑھا جائے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو نتیجہ یعنی دلیل کے ذریعہ نہیں معلوم کیا جاسکتا۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر دلیل ہے اور الشریاک کوئی دلیل نہیں۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ دین کی قسمیں ہیں لمبی اور اتنی۔ اگر علت سے استدلال کیا جائے معلول پر، تو وہ دلیل لمبی ہے اور اگر کسی شے کی علامت سے اس پر استدلال کیا جائے تو اس کو دلیل اتنی کہتے ہیں۔ یہاں دلیل لمبی کی نفی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں الشریاک قیلے علت کا ہونا اور الشریاک کا معلول ہونا لازم آئے گا۔ اور معلول علت کا محتاج ہوتا ہے۔ و تعالیٰ اللہ عن ذلالت علو اکیہوا۔ دلیل اتنی کی نفی نہیں ہے۔ کیونکہ دلیل اتنی میں شئی کی علامت سے اس شے کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور الشریاک سے وجود پر لا تعد ولا تحصى علامات ہیں۔

قوله ولا یتغیر :-

اس کا بھی عطف لا یجد پر ہے اور ترکیب میں حال واقع ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر نہیں ہوتا۔ نہ ذات میں نہ صفات میں۔

تعالیٰ عن الجنس والجهات

جاننا چاہئے کہ تغیر کی دو قسمیں ہیں۔ اول۔ تغیر بالذات۔ دوم۔ تغیر فی الصفات — تغیر فی الذات کی تین صورتیں ہیں اول یہ کہ ایک حقیقت باقی رہنے کی حالت میں، دوسری حقیقت کی طرف انقلاب ہو جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک حقیقت معدوم ہو جائے، پھر دوسری حقیقت پیدا ہو۔ تیسری صورت یہ ہے کہ مادہ باقی ہے اور مختلف صورتیں اس مادہ پر وارد ہوں۔ تغیر کی پہلی صورت ممکن کے اندر بھی نہیں ہو سکتی چرچا کیلئے ذات باری میں اس کا وقوع ہو۔ دوسری اور تیسری صورت کا تحقق مادی چیزوں میں ہوتا ہے اور اشرباک مادیات سے منسوب ہے۔

صفات کی دو قسمیں ہیں۔ اول صفات سلبیہ جس میں کسی صفت کی نفی اللہ تعالیٰ سے کی جائے۔ ان میں بھی تغیر ممکن نہیں۔ دوسری صفات ثبوتیہ جس میں کسی صفت کو اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے۔ صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں۔ اول حقیقہ محضہ۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا۔ جیسے حیوۃ۔ وجود۔ دوم حقیقہ ذات الاضافہ۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تو اضافہ یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہ ہو لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے۔ جیسے علم قدرت۔ سوم۔ اضافہ محضہ۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافہ الی الغیر کا لحاظ کیا جائے۔ جیسے قبلت محیط۔ وهو المراد فی قوله تعالیٰ کل یوم یرہو فی شان۔

قوله تعالیٰ عن الجنس والجهات :-

یہ جملہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ماقبل کی عبارت کی بناء پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ رباک لایحد۔ لایتضو۔ لایتغیر کیوں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ سب چیزیں یعنی حد۔ تصور۔ تغیر وہاں ہوتی ہیں جہاں مجانست ہو یعنی مادی چیزیں ہوں اور اللہ تعالیٰ مجانست سے بری ہے۔ یعنی اس کا کوئی ہم جنس نہیں کما نطق بہ القرآن "ولم یکن لہ کفراً احد"۔ یہ تقریر جنس کے لغوی معنی کی بناء پر ہے اور اگر جنس کے اصطلاحی معنی مراد ہوں تو پھر یہ جملہ تصریح بعاقلہ ضمنائے قبل سے ہوگا۔ یعنی لایحد میں اجزاء ذہنیہ کی نفی کی گئی تھی جس میں جنس کی بھی نفی ہو گئی۔ اب یہاں صراحت اس کی نفی کی جارہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جنس نہیں کیونکہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فصل ہونا ضروری ہے اور جس کے لئے جنس اور فصل ہوں گی۔ اس کا مرکب ہونا ضروری ہے اور مرکب حادث ہے۔ لہذا اللہ رباک کا حادث ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ نیز اس جملہ سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل ہوتا ہے خطبہ میں ایسے الفاظ لانا جو مضمون کتاب کے مناسب ہوں انکو براعت استہلال کہتے ہیں۔ یہاں خطبہ میں لفظ جنس لائے ہیں اور اس کے چل کر کیا جنس میں جنس کا بیان بالتفصیل کریں گے۔

بعض لوگوں نے انکو جس بالحد لکھ کر بڑھا ہے۔ معنی ظاہر میں لیکن اس صحت میں براعت استہلال کا فائدہ حاصل ہوگا۔ ایک روایت اس میں جنس کی ہے جس کے معنی ہیں کہ اللہ رباک ہر قسم کی قید سے پاک ہے یعنی مکان وغیرہ کا محتاج نہیں۔ اس میں بھی براعت استہلال نہ ہوگی۔

تعالیٰ عن الجهات کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہات ستہ۔ یعنی شمال۔ اقدام۔ خلف۔ افوق۔ تحت میں محدود نہیں یا جہات ستہ سے امتداد نہ لے یعنی طول۔ عرض۔ عمق مراد ہوں۔ مطلب یہ کہ اللہ رباک ان تینوں امتداد سے پاک ہے۔ اس واسطے کہ یہ دونوں صورتیں اجسام کے اندر ہوتی ہیں اور اللہ رباک جسمیت سے بری ہے۔

جعل الکلیات والجزئیات۔ الايمان به نعم التصديق والاعتصام به حبذا التوفيق والصلاة والسلام على من بعث بالادلة الذي فيه شفاء لكل غليل وعلى الله واصحابه الذين هم قدما الدين وحجج الهداية والقيمين

قوله جعل الکلیات والجزئیات ۱۔ یہ جملہ بھی مستانفہ ہے ترجمہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات یعنی سادہ کائنات کو پیدا کیا ہے۔ جعل کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ اول خلق کے معنی میں۔ اس صورت میں متعدی بیک مفعول ہوگا۔ دوسرے صیغہ کے معنی میں۔ اس صورت میں متعدی بد مفعول ہوگا۔ مصنف نے دوسرے مفعول کو ذکر نہیں کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے معنی اول مراد لئے ہیں اور یہی حق ہے۔ اسلئے کہ اس وقت جعل بسیط ہوگا اور ثانی معنی لینے کی صورت میں جعل مرکب ہوگا اثر انیسین جعل بسیط کے قائل ہیں اور مشائخین جعل مرکب کے۔ ان دو جماعتوں کا اختلاف ایک ہی سرے اختلاف پر مبنی ہے تفصیل اس کی یہ ہے کہ ممکن میں تین چیزیں ہیں۔ اول۔ مامیت ممکن۔ دوسرے وجود ممکن۔ تیسرے اتصال۔ مامیت بالوجود۔ یعنی ممکن کی مامیت کا وجود کے ساتھ متصف ہونا۔

اس کے بعد اب سمجھئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان تین چیزوں میں سے جاعل کا اثر بالذات کس میں ہے۔ مشائخین نے کہا کہ جاعل کی طرف احتیاج کا نشانہ چونکہ ممکن کی مامیت کا وجود کے ساتھ متصف ہونا ہے اسلئے وہی بمحول بالذات ہوگی۔ اور یہی جعل مرکب ہے۔

شرائیین کہتے ہیں کہ وجود اور اتصال مامیت بالوجود یہ دونوں امر انتزاعی ہیں اسلئے جاعل کا اثر بالذات انہیں نہیں ہو سکتا۔ اور مامیت ممکن چونکہ امر عینی ہے اسلئے اس کے اندر بالذات اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے اور اسکو جعل بسیط کہتے ہیں۔ جعل بسیط کے حق ہونے پر یہ بھی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ مامیت ممکن معروض ہے۔ اور وجود اور اتصال مامیت بالوجود۔ یہ دونوں عارض ہیں۔ اور معروض کا درجہ مقدم ہوتا ہے تو اگر مامیت ممکن کو جاعل کا اثر بالتبع مامیت اور بالذات نہ مامیت تو معروض کا جو کہ مقدم ہے مؤخر ہونا لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔ لہٰذا حسن نے اس موقع پر تفصیلی کلام کیا ہے جسکو شوق ہودہاں ملاحظہ فرمائے۔ فائدہ۔ مصنف کی عبارت سے مندرجہ ذیل فائدے حاصل ہوئے۔

۱۔ سارا عالم جاعل کا محتاج ہے۔ اس واسطے کہ عالم میں یا تو کلیات ہیں یا جزئیات۔ اور یہ دونوں جاعل کے محتاج ہیں۔

۲۔ کلیات کی مجموعیت جزئیات کی مجموعیت پر مقدم ہے۔ اس واسطے کہ مصنف نے کلیات کو جزئیات پر مقدم کیا ہے۔

۳۔ جعل بسیط حق ہے۔ اس واسطے کہ مصنف نے دوسرا مفعول نہیں ذکر کیا۔ اگر جعل مرکب مصنف کے نزدیک حق ہوتا تو ثانی مفعول کو بھی ذکر کرتے۔

قوله الايمان به نعم التصديق ۱۔

بہ کی ضمیر سے یا تو ذات باری مراد ہے جو ماقبل کی عبارت سے مفہوم ہے یا جعل بسیط مراد ہے۔ ایمان پر تصدیق کے حمل کرنے سے معلوم ہوا کہ ایمان اور تصدیق دونوں مراد ہیں۔ پس جس طرح تصدیق بسیط ہے اسی طرح ایمان بھی بسیط ہے کیونکہ اگر ایمان مرکب ہوتا تصدیق بالکمال۔ اقرار باللسان اور عمل بالامکان سے تو پھر تصدیق کا حمل ایمان پر صحیح نہ ہونا کیوں کہ بسیط حمل مرکب پر جائز نہیں۔

قوله والصلاة والسلام ۱۔ اس میں اقتضال ہے۔

امّا یحل فی هذه رسالة فی صناعة المیزان سبیتها بسلام العلوم اللهم اجعله بین المتون كالشمس بین النجوم
مقدمته العلم التصور وهو الحاضر عند المدرك والحق انه من اجلی البدیهیات .

اس میں امتثال ہے۔ اللہ پاک کے ارشاد ان اللہ وملكته یصلون علی النبی الایة کا صلوة کی نسبت جب اللہ تعالیٰ
کیطون ہو تو رحمت کے معنی مراد ہوں گے۔ اور ملائکہ کی طرف نسبت کرنے سے استعفار کے معنی اور جب مؤمنین کی طرف
نسبت کی جائے تو دعا کے معنی اور جب جمادات، نباتات کی طرف کی جائے تو تسبیح و تہلیل کے معنی مراد ہوں گے۔
قوله اصحابہ - الخ - اصحاب کا لفظ عام ہے۔ ہر ایک کے ساتھ کہہ سکتے ہیں۔ اور لفظ صحابہ صرف
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے ساتھ خاص ہے۔ صحابی وہ جن یا انس ہے جو ایمان کے ساتھ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام
کی صحبت میں رہا ہو اور ایمان پر خاتمہ ہوا ہو۔

قوله العلم التصور :-

التصور یا تو صفت کا شفع ہے علم کی، یا صفت مخصوص ہے۔ پہلی صورت میں دونوں کے مترادف کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری
صورت میں تصور اور تصدیق کے مقسم کی تعیین مقصود ہے کہ ان دونوں کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔ علم کی چار قسمیں ہیں۔
اس واسطے کہ معلوم خود حاصل ہو گا یا اس کی صورت حاصل ہوگی۔ اول کو "علم حضوری" اور ثانی کو "علم حصولی" کہتے ہیں۔
پھر اگر عالم حادث ہے تو وہ علم حادث اور اگر عالم قدیم ہے تو وہ علم قدیم ہوگا۔ اس طرح سے چار صورتیں پیدا ہو گئیں۔
علم حضوری قدیم اور حادث، علم حصولی قدیم اور حادث
قوله وهو الحاضر عند المدرك :-

اگر تصور علم کی صفت کا شفع ہے۔ تو ہو ضمیر علم کی طرف راجع ہوگی اور الحاضر عند المدرك علم کی تعریف ہوگی اور
تصور چونکہ علم کا مراد ہے اس لئے یہی تعریف تصور کی بھی ہو جائے گی۔ اور اگر تصور کو صفت مخصوص مانا جائے تو ہو ضمیر
تصور کی طرف راجع ہوگی جو حصولی حادث کے معنی میں ہے۔
مصنف نے علم کی دیگر تعریفات سے عدول کر کے یہ تعریف اس واسطے کی تاکہ علم کی تمام صورتوں یعنی اقسام مذکورہ
شامل ہو جائے۔ دوسری تعریفات تمام اقسام کو شامل نہ تھیں۔ نیز اس تعریف سے ایک حق بات کی تائید کرنا ہے۔ اس میں
اختلاف ہے کہ علم "زال شی" کیا نام ہے یا "وجود شی" کا۔ تو مصنف نے بتایا کہ علم "وجودی شی" ہے "عدلی" نہیں ہے۔
قوله والحق انه من اجلی البدیهیات :-

علم کے بدیہی اور نظری ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ علم نظری ہے اس واسطے کہ مناطہ کا اس کی
حقیقت میں اختلاف ہے۔ کوئی کچھ کہتا ہے کوئی کچھ۔ اور جس میں اختلاف ہو وہ نظری ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ بدیہی ہے
ورنہ دور لازم آئے گا۔ اس واسطے کہ ہر شی کا حصول علم پر موقوف ہے تو اگر علم نظری ہو تو اس کو کسی دوسری "شی" سے
حاصل کرنا پڑے گا۔ اور اس شی کو اس علم سے حاصل کیا ہے جس سے "توقف الشی علی نفسه" لازم آئے گا۔ اور اس کو
دور کہتے ہیں۔ یہ مذہب امام رازی کا ہے۔

کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقہ سیرجد افان کان اعتقاد النسبۃ خبریۃ تصدیق وحکم

جو لوگ نظری ہونے کے قائل ہیں۔ ان میں دو گروہ ہیں۔ امام غزالی کا قول ہے کہ "منحصر التحدید" ہے یعنی اسکی تعریف نہیں ہو سکتی۔ بعض مکملین قائل ہیں کہ "مکن التحدید" ہے۔ امام غزالی کی دس یہ ہے کہ جب محسوسات میں تحدید و ثبوت ہے۔ اور جنس کا اشتباہ عرض عام سے اور فصل کا اشتباہ خاص سے ہو سکتا ہے تو غیر محسوس میں بدرجہ اولیٰ دقت ہوگی۔ جو لوگ مکن التحدید کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ علم مقولہ کیف سے ہے اور کیف اجناس عشرہ میں سے ایک جنس ہے اور ہر جنس کے لئے فصل کا ہونا ضروری ہے۔ اور ہر چیز کی جنس اور فصل اس کی حد ہو کر رہتی ہے۔ لہذا علم کیلئے سہ حاصل ہوگئی۔

قوله کالنور والسرور :-

یہ قول نظیر بھی ہو سکتا ہے اور مثال بھی۔ نظیر کا مثل لہ کی جنس سے ہونا ضروری نہیں۔ صرف "حکم" میں اشتراک ضروری ہے اور مثال کا مثل لہ کی جنس سے ہونا ضروری ہے۔ نظیر ہونے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ علم بدیہی ہے۔ جس طرح نور اور سرور بدیہی ہیں مثال ماننے کی صورت میں مضاف محذوف ہوگا تاکہ مثل لہ کی جنس سے ہو جائے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ کعلم النور والسرور یعنی جس طرح نور اور سرور کا علم بدیہی ہے اسی طرح مطلق علم بھی بدیہی ہے۔ اس واسطے کہ بجاہت مقید مستلزم ہے بجاہت مطلق کو۔ نور محسوسات کی مثال ہے اور سرور وجہ انبات کی۔

قوله نعم تنقیح حقیقہ سیرجد ۱ :-

یعنی علم کی حقیقت اجال تو بدیہی ہے البتہ اس کی حقیقت تفصیلی بہت دشوار ہے۔ اس واسطے کہ حقیقت کا پہچانا موقوف ہے ذاتیات کے پہچانے پر۔ اور ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ التباس ہو سکتا ہے۔ اس لئے جب تک ذاتیات اور عرضیات کے درمیان تمیز کی کوئی صورت نہ ہو اس وقت تک علم کی حقیقت کی متیق دشوار ہے۔

قوله فان کان اعتقاد النسبۃ خبریۃ الخ :-

یہاں سے علم کی تقسیم شروع ہو رہی ہے۔ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصدیق اور تصور۔ اگر نسبت نامہ خبریہ کا اعتقاد ہے تو تصدیق درہ تصور۔ تصدیق کا مفہوم وجودی ہے۔ اور تصور کا عددی۔ اس لئے تصدیق کی تعریف پہلے کی۔ تصدیق کے بارے میں حکام اور امام رازی کا اختلاف ہے۔ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے تصور ثنائی یعنی تصور موضوع و محمول نسبت اور حکم کے مجموعہ سے۔ اور حکام کے نزدیک تصدیق بسیط ہے یعنی صرف اذعان کا نام تصدیق ہے۔

مصنف نے حکام کا مذہب اختیار کیا ہے۔ کیونکہ تصدیق وہ ہے جو حجت سے حاصل ہو اور تصور ثنائی مع حکم کسب بالحوہ نہیں اس لئے معلوم ہو کہ مجموعہ کا نام تصدیق نہیں۔ بلکہ صرف "حکم" کا نام ہے جسکو اذعان اور اعتقاد بھی کہتے ہیں۔ البتہ تصورات ثنائی تصدیق کیلئے شرط ہیں۔ تصدیق کے بعد حکم لاکر مصنف نے حکام کی تائید کی ہے۔ جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوا۔ فائدہ علم اعتقاد میں اگر غیر کا احتمال نہ ہو تو اس کو جوہم کہتے ہیں اس کے بعد وہ اگر واقعہ کے مطابق نہ ہو تو ہل کر جب اور اگر واقعہ کے مطابق ہو تو پھر اگر زائل کرنے سے زائل ہو جائے تو تقلید اور نہ زائل ہو تو اس کو یقین کہتے ہیں۔ اور اگر غیر کا احتمال نہ ہو تو وہ انال اگر راجح ہو تو ظن اور مرجوح ہو تو اسکو دم کہتے ہیں۔

علم کا اطلاق چار معانی پر آتا ہے اول تفسیر کا جزو اخیر۔ یعنی نسبت نامہ خبریہ۔ دوسرے محمول تفسیر تفسیر

والا مقصور سازج وھما نوعان متباينان من الادراك ضرورتا لعدم لا جحرفي التصور فتعلق بكل شیء۔

اس اعتبار سے کہ وہ شئی ہے نسبت نامہ خبریہ پر۔ چوتھے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک۔

قولہ والا مقصور سازج :-

یعنی اگر نسبت نامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو تو اس کو تصور سازج کہتے ہیں۔ اس کی چارہ درجہ ہیں۔ اول نسبت ہی نہ ہو۔ دوسرے نسبت ہو لیکن نامہ نہ ہو بلکہ توصیفی یا تقید کی ہو۔ تیسرے نسبت نامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو بلکہ اثباتی ہو۔ چوتھے نسبت نامہ خبریہ ہو لیکن اعتقاد نہ ہو بلکہ دہم یا خیال یا شک ہو۔ تصور سازج کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ سازج معرب ہے سادہ کا۔ چونکہ یہ تصور ازعان اور حکم سے خالی ہوتا ہے۔ اسلئے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔

قولہ وھما نوعان متباينان من الادراك :-

مصنف کے قول "من الادراك" میں دو احتمال ہیں۔ احتمال اول یہ ہے کہ اس کا تعلق "نوعان" سے ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں میں ہیں ادراک کی۔ ان میں ان لوگوں کا رد ہوگا جو کہتے ہیں کہ تصدیق ادراک کی قسم نہیں ہے۔ بلکہ ادراک کے بعد ایک کیفیت عارضہ کا نام ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ "من الادراك" کا تعلق "متباينان" سے ہو۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دو مبنا عن نوعیں ہیں ادراک کی وجہ سے۔ یعنی تصور ادراک کی قسم ہے اور تصدیق ادراک کی قسم نہیں بلکہ کیفیت عارضہ بعد ادراک کا نام ہے اس احتمال میں بجائے رد کے تاہد ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تصور اور تصدیق میں تباين ذاتی اور نوعی ہے۔ بارہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہیں اور متعلق کے اعتبار سے متضاد ہیں۔ متقدمین ساطقہ اور مصنف اول کے قائل ہیں۔ اور متاخرین نے ثانی کو اختیار کیا ہے۔ اسی وجہ سے متاخرین کو تصدیق میں چارہ درجہ اختیار کرنا پڑے۔ موضوع، محمول، نسبت نامہ خبریہ اور نسبت تقیدی تاکہ نسبت نامہ خبریہ تصدیق کا متعلق ہو جائے۔ اور نسبت تقیدی تصور کا۔ متاخرین کی دلیل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق علم کی قسمیں ہیں اور علم کے معنی میں حصول صورت کے۔ اور یہ معنی مصدری ہیں لہذا تصور اور تصدیق معنی مصدری کے اقسام ہوئے اور معنی مصدری کے اقسام میں تغایر ذاتی نہیں ہوتا بلکہ باعتبار متعلق کے ہوتا ہے پس تصور اور تصدیق میں بھی اسی قسم کا تغایر ہوگا۔ یعنی یہ دونوں ذات کے اعتبار سے متحد ہوں گے اور متعلق کے اعتبار سے مختلف۔ متقدمین کی دلیل یہ ہے کہ تصدیق اور تصور کے لوازم میں اختلاف ہے۔ مثلاً تصور کے لوازم میں سے یہ ہے کہ اس کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوتا ہے حتیٰ کہ اپنی نفی کے ساتھ بھی ہو جاتا ہے بخلاف تصدیق کے کہ اس کا متعلق صرف نسبت نامہ خبریہ ہے ہر شے کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہو سکتا اور اختلاف لوازم دلالت کرتا ہے ملزومات کے اختلاف پر۔ لہذا تصور اور تصدیق میں اختلاف ذاتی ہوگا۔ مصنف نے ترقی کر کے فرمایا ہے کہ تصور اور تصدیق میں اختلاف ذاتی ہونے پر دلائل قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ان کا مختلف ہونا بالکل بدیہی ہے۔

قولہ لعدم لا جحرفي التصور :-

اس عبارت سے ایک اعتراض کو رد کرنا مقصود ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب تصور اور تصدیق میں تعلق ذاتی ہے۔

وههنا شك مشهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انها متخالفان حقيقته وحله على ما تفردت به ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العامة -

تو ایک دوسرے کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہونا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ ہوتا ہے۔
جواب کا حاصل یہ ہے کہ تباہی ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے۔ پس باوجودیکہ تصور اور تصدیق کے درمیان ذاتی تغاؤ
ہے لیکن تصور میں کوئی رکاوٹ نہیں بلکہ اس کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اپنی نقیض کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔

قوله ههنا شك مشهور -

یہ فاضل استر آبادی کا اعتراض ہے جو ان لوگوں پر وارد کیا گیا جو تصور اور تصدیق میں تباہی ذاتی کے مائل ہیں۔ شک کی بنا
چار مقدمات پر ہے۔ اول تصور کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوتا ہے۔ دوسرے حصول اشیا بالفہما ہے۔ باشبہا ہوا۔
یعنی جب کسی چیز کو حاصل کریں گے تو خودہ شے حاصل ہوگی نہ کہ اس کی شبہ اور مثل۔ تیسرے علم اور معلوم متحد بالذات ہیں۔
چوتھے تصور اور تصدیق تباہی بالنوع ہیں، یعنی ان کے درمیان تباہی ذاتی ہے۔ اس کے بعد سمجھنا چاہئے کہ شک کی
تقریر باعتبار تصدیق کے بھی ہو سکتی ہے۔ اور باعتبار مصدق کے بھی۔ ہر ایک کی تقریر تفصیل کے ساتھ بیان کی جاتی ہے
شک کی تقریر باعتبار تصدیق کے یہ ہوگی کہ تصور کا تعلق جو نہ ہر شے کے ساتھ ہو سکتا ہے لہذا تصدیق کیسا نہ تھی ہوگا
اور جب تصدیق کے ساتھ ہوگا تو عین تصدیق حاصل ہوگی۔ کیونکہ حصول الاشیاء بالفہما ہے پس تصدیق معلوم ہوتی اور
تصور علم اور ہمارے مقدمہ ثالثہ علم اور معلوم متحد بالذات ہوتے ہیں۔ لہذا تصور اور تصدیق دونوں متحد بالذات ہوں گے۔
حالانکہ تم نے کہا ہے کہ یہ دونوں تباہی ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعلق بکل شئی مستلزم نہیں ہے تعلق بکل وجہ کو۔
یعنی ہم نے جو کہا ہے کہ تصور کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جس سے بھی تعلق ہو تو وہ
کل الوجوہ ہو۔ پس تصدیق کے ساتھ تصور کے تعلق سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ تعلق ہر اعتبار سے ہو بلکہ بعض اعتبار سے
تعلق ہو جانا کا ہے۔ لہذا تصور تصدیق کے مابین بھی ہے اور اس سے متعلق بھی ہے۔ مابین ہے حقیقت کے اعتبار سے
اور متعلق ہے رسم کے اعتبار سے۔ ولا منافاة بینہما لاختلاف الجهة۔

شک کی تقریر باعتبار مصدق بہ کے یہ ہوگی کہ تصدیق اپنے معلوم اور مصدق بہ یعنی نسبت تامہ کے ساتھ متحد ہے۔
کیونکہ علم اور معلوم متحد ہو کرتے ہیں۔ اور تصور کا تعلق ہر شے کے ساتھ ہوا ہی کرتا ہے اسلئے نسبت تامہ کے ساتھ بھی ہوگا۔ پس
نسبت تامہ تصور کا معلوم ہوا اور العلم والمعلوم متحدان بالذات کے قاعدہ کی بنا پر تصور اور نسبت تامہ دونوں متحد ہونے
اور یہی نسبت تامہ تصدیق کے ساتھ بھی متحد ہے تو اب صورت یہ ہوگی کہ تصور متحد ہے نسبت تامہ کے ساتھ۔ اور نسبت تامہ متحد ہے
تصدیق کے ساتھ۔ لہذا تصور متحد ہوا تصدیق کے ساتھ لان متحد المتحد متحد۔ حالا کہ تم نے کہا ہے تصور اور تصدیق
دونوں تباہی ہیں باعتبار تصدیق کے جو شک کی تقریر تھی اس کا جواب ہم نے تحریر کر دیا ہے۔ اور مصنف نے شق ثانی یعنی
شک باعتبار مصدق بہ کا جواب دیا ہے۔ جسکو محلہ سے بیان کر رہے ہیں۔

قوله وحله -

اعتراض ہوتا ہے کہ شک کا حل جس طرح مصنف نے کیا ہے اسی طرح سید زاہد اور علامہ قزوینی وغیرہ نے بھی کیا ہے تو پھر

ان العلم فی مسئلۃ الاتحاد بمعنی الصورة العلیۃ فانہا من حیث الحصول فی الذہن معلوم ومن حیث القیام بہ علم ثم بعد التفتیش یعلم ان تلك الصورة اسماء مارت علیا لان الحالة الادراکیۃ قد خالطت بوجود لاناظماعی۔

تفردت بہ کیوں کہا اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرز میں مصنف منفرد ہیں کہ نفس حل میں۔ یعنی اس طریقے پر جواب منفی ہی نے دیا ہے کسی اور نے نہیں دیا۔ یا مصنف کے زمانہ میں ان حضرات کے اقوال مشہور نہ ہوئے ہوں اور مصنف کو اس کا علم نہ ہوا ہو۔ یا یہ کہ حالت ادراکیہ اور اس کے اختلاط کے قائل صرف حضرت مصنف ہیں۔

حل کی تقریر سے قبل ایک تمہید کی ضرورت ہے وہ یہ کہ علم کا اطلاق دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ اول حالت ادراکیہ پر۔ اور یہ اطلاق حقیقی ہے۔ دوسرے صورت علیہ پر۔ اور یہ اطلاق مجازی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرح ہوتی ہے اس اعتبار سے چار قسمیں ہوں گی۔ حالت ادراکیہ کا تصور اور تصدیق۔ اور صورت علیہ کا تصور اور تصدیق۔

اب حل کی تقریر سنیں۔ شک کا خلاصہ یہ تھا کہ تم نے تصور اور تصدیق کو متبائن کہا ہے حالانکہ العلم والمعلوم متحدان بالذات کے قاعدہ سے ان دونوں کا متحد ہونا لازم آتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان دونوں باتوں میں سے ایک بات غلط ہوگی۔ یا تو ان کا متبائن ہونا غلط ہے یا متحد ہونا۔ متحد ہونا تو غلط نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ معنی ہے ایک قاعدہ مسلمہ یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات پر۔ پس ماننا پڑیگا کہ ان کا متبائن ہونا غلط ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے العلم والمعلوم متحدان بالذات میں علم سے مراد صورت علیہ ہے جسکو مجازاً علم کہا جاتا ہے۔ پس صورت علیہ چونکہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد ہوا کرتی ہے۔ اس لئے صورت علیہ کے تصور اور تصدیق آپس میں متحد ہوں گے۔

اور حالت ادراکیہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوا کرتی۔ لہذا اس کے تصور اور تصدیق آپس میں متحد نہ ہوں گے۔ پس تبائیں اور اتحاد دو مختلف اعتبار سے ہوئے۔ ان دونوں کا متبائن ہونا حالت ادراکیہ کی قسم ہونے کے اعتبار سے ہے اور ان کا متحد ہونا صورت علیہ کی قسم ہونے کے اعتبار سے ہے۔
فلاناقض بینہما لاختلاف الموضوع فان موضوع البیان حالۃ ادراکیۃ وموضوع الایضاد موقوۃ علیۃ
تشریح عبارت حل۔

قوله ان العلم فی مسئلۃ الاتحاد یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات کے مسئلہ میں۔

قوله۔ من حیث الحصول فی الذہن —

یعنی جس میں صورت کے ذہن میں حاصل ہونیکا لحاظ ہو اور عوارض کیساتھ اتصاف کا لحاظ نہ کیا جائے۔ خواہ ہوا ہو یا نہ ہو۔

قوله من حیث القیام —

یعنی جس میں عوارض ذہن کے ساتھ اتصاف کا لحاظ ہو۔ قیام اور حصول میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مرتبہ حصول معلوم کا درجہ ہے۔ اور اس میں شخص نہیں ہوتا کیونکہ عوارض ذہن کے ساتھ اتصاف نہیں ہے۔ اور مرتبہ قیام علم کا درجہ نہیں ہوتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی۔

قوله۔ ثم بعد التفتیش الم — یعنی صورت جو ذہن میں قائم ہے۔

خطا را بطیاً اتحاداً یا کالحالۃ الذوقیۃ بالذوقات فصارت صورة ذوقیۃ والسمعیۃ بالسموعات ھکذا
فلتک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق فتفاوتہما کتفاوت النور والیقظۃ العارضتین لذات واحد المتباینین بحقیقتہما
فتفکر۔

یعنی یہ صورت جو ذہن میں قائم ہے حقیقتہً علم نہیں کیونکہ ماہیت جو خارج میں موجود ہے اس کی یقل ہے یعنی اس سے
متفرع ہوئی ہے اور علم انتزاعی چیز نہیں بلکہ وصف الضامی کو علم کہتے ہیں۔ البتہ یہ بات ہے کہ حالت ادراکیہ کا چولے کہ
صورت علیہ کے ساتھ اختلاط اور اتصال ہوتا ہے اسلئے اس صورت کو بھی مجازاً علم کہدیا جاتا ہے۔

قولہ۔ خلطاً وابطیاً، —

خلط را بطی کا مطلب یہ ہے کہ ایسا خلط ہو جس سے حالت ادراکیہ اور صورت میں تعلق پیدا ہو جائے اور اتحاد کی مطلب
یہ ہے کہ دونوں کا محل متحد ہو جانا جو ان دونوں کا محل ایک ہے۔

قولہ۔ کالحالۃ الذوقیۃ، —

حالت ادراکیہ کی چند جزئیات کا بیان کر کے توضیح مقصود ہے یعنی حالت ادراکیہ کا اختلاط صورت علیہ کیساتھ
اس طرح ہوتا ہے جس طرح حالت ذوقیہ کا مذوقات کے ساتھ ہوتا ہے جسکی وجہ سے وہ صورت ذوقیہ ہوگئی۔ اور حالت سمعیہ کا
مسموعات کے ساتھ جسکی وجہ سے وہ صورت سمعیہ ہوگئی۔ اسی طرح شمیمہ مشمو مات کے ساتھ اور حالت لمسیہ لموسات کے ساتھ
لمس کی وجہ سے صورت شمیمہ اور صورت لمسیہ ہوگئی۔

قولہ۔ فلتک الحالۃ، —

یعنی حالت ادراکیہ حقیقتہً علم ہے۔ اس لئے اس کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف حقیقتہً ہوگی اور وہی ان کا
مقسم بالذات ہے۔ اور صورت علیہ مجازاً علم ہے۔ اسلئے اسکی تقسیم بھی تصور اور تصدیق کی طرف مجازاً ہوگی۔

قولہ۔ فتفاوتہما، —

یعنی جس طرح نوم اور یقظہ دونوں متباین ہیں لیکن ایک ہی ذات کو یعنی انسان کو مختلف اوقات کے اعتبار سے
عارض ہیں۔ اسی طرح تصور اور تصدیق متباین ہیں۔ اور ایک ہی شئی یعنی نسبت نامہ پر مختلف اوقات کے اعتبار سے
صادق ہیں۔ تصور کا صدق قبل الاذعان ہے۔ اور تصدیق کا بعد الاذعان ہے۔ پس جس طرح نوم اور یقظہ متحد نہیں۔
اسی طرح تصور اور تصدیق بھی متحد نہیں۔ لہذا شک مشہور وارد نہ ہوگا۔

قولہ فتفکر، —

یا تو وقت مقام کی طرف اشارہ ہے۔ یا اعتراض کے جواب کی طرف۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شک مشہور کے
جواب کی بناء حالت ادراکیہ برہمی۔ اور تو نے یہ کہہ کر چھٹکارا پایا تھا کہ ہم نے تصور اور تصدیق کو متباین کہہ ہے حالت ادراکیہ
کی قسم ہونے کی بنا پر۔ تو اگر کسی اور اعتبار سے یعنی صورت علیہ کے اعتبار سے ان دونوں میں اتحاد لازم آئے تو کوئی
منافاہ نہیں۔ اس پر مفسر غرض غرض کر رہا ہے کہ حالت ادراکیہ کا وجود ہم کو مسلم نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر حالت ادراکیہ کو موجود
مانا جائے تو اس کا ذم یا تو صورت علیہ کے ساتھ ہوگا یا نفس (ذہن) کے ساتھ ہوگا۔ اول صورت میں صورت علیہ کا
عالم ہونا لازم آتا ہے کیوں کہ حالت ادراکیہ علم ہے۔ اور علم کا قیام جس کے ساتھ ہوگا اس کو عالم ماننا پڑیگا۔ حالانکہ

ولیس الکل من کل منها بدیهیاً غیر متوقف علی النظر والا فانت مستغن . ولا نظریاً متوقفاً علی النظر والادار فیلزم
تقدم الشئ علی نفسه بموتبتین ۔

صورت علیہ عالم نہیں ۔ اور اگر نفس کے ساتھ قیام مانا جائے تو ہمارا سوال یہ ہے کہ نفس کو حالت ادراکیہ کا علم کیسے ہوا خود بخود
تو چہ نہیں سکتا لامحالہ اس کے لئے ایک حالت ادراکیہ اور مانتی ٹرے گی ۔ اس کے بعد ہم اس حالت ادراکیہ میں گفتگو
کریں گے کہ اس کا علم کیسے ہوا ۔ اس کے لئے ایک اور حالت ادراکیہ ہونی چاہئے ۔ اسی طرح سلسلہ چلے گا جس سے تسلسل
لازم آئے گا ۔ اور یہ محال ہے ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حالت ادراکیہ کے وجود کی صورت میں دو خیابول میں سے ایک خرابی
صردر لازم آتی ہے ۔ لہذا اس کا وجود درست نہ ہوگا ۔ اور جب حالت ادراکیہ کا وجود صحیح نہیں ۔ تو لامحالہ تصور اور تصدیق
صورت علیہ کے اقسام ہوں گے ۔ اور یہ تم کو بھی تسلیم ہے کہ صورت علیہ میں تصور اور تصدیق دونوں متحد ہوتے ہیں ۔ حالانکہ تم نے
ان کو بتایں کہا ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا قیام ہم نفس کے ساتھ مانتے ہیں ۔ اور نفس کو حالت ادراکیہ کا
علم بغیر کسی اور حالت کے ہو جاتا ہے ۔ حسب طرح سورج کا علم حاصل ہونے کے واسطے ہم کو کسی اور روشنی کا واسطہ نہیں ماننا پڑتا
فتدبر وتذکر ونشکر فان هذا المقام من منزلة اقدام ولعلک لا تجد من غیري بهذا الطريق الانیق ۔
قوله . ولیس الکل ۔

تصور اور تصدیق کے بدیہی اور نظری ہونے میں نوا احتمال نکلتے ہیں ۔ ایک صحیح باقی باطل ۔

۱۔ تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ۔

۲۔ تمام نظری ۔

۳۔ تمام تصورات بدیہی اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۴۔ تمام تصدیقات بدیہی اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۵۔ تمام تصورات نظری اور تصدیقات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۶۔ تمام تصدیقات نظری اور تصورات بعض بدیہی اور بعض نظری ۔

۷۔ تمام تصورات نظری اور تمام تصدیقات بدیہی ۔

۸۔ تمام تصدیقات نظری تمام تصورات بدیہی ۔

۹۔ بعض تصور بدیہی اور بعض نظری ۔ اسی طرح بعض تصدیق بدیہی اور بعض نظری ۔ یہ احتمال صحیح باقی احتمال باطل ہیں ۔

قوله . فانت مستغن ۔

یعنی اگر تمام تصورات اور تصدیقات بدیہی ہو جاتے تو کسی تصور اور تصدیق میں نظر کی ضرورت نہ پڑتی حالانکہ
واقعہ اس کے خلاف ہے ۔

قوله . ولا نظریاً الا ۔

یعنی تمام تصورات اور تصدیقات نظری نہیں در نہ دور یا تسلسل لازم آئے گا ۔ اور یہ دونوں باطل ہیں ۔ اور
جو باطل کو مستلزم ہوتا ہے وہ خود بھی باطل ہوتا ہے ۔ لہذا سب کا نظری ہونا ہو باطل ہے ۔ تفصیل اس کی یہ ہے اگر تمام
تصورات یا تصدیقات نظری تھیں ہوں تو ظاہر ہے کہ نظری کو کسی اور تصور یا تصدیق سے حاصل کریں گے اور وہ بھی نظری ہوگا ۔

بل بمراتب غیر متناهیۃ فان الدور مستلزم للتسلسل .

جیسا کہ فرض کیا گیا ہے تو اس کو پھر کسی اور تصور یا تصدیق سے حاصل کریں گے اور وہ بھی نظری ہے پس سلسلہ اکتساب کا با تو الی غیر النہایۃ جلتا ہے گا یا پیچھے لوٹے گا۔ پہلی صورت میں تسلسل اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا۔

دور کے مطلقان پر مصنفؒ نے فیلزم نقدہ اشئ علی نفسہ سے دلیل قائم کی ہے۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دور کی صورت میں تقدم اشئ علی نفسہ لازم آتا ہے۔ مثلاً اگر کہا جائے کہ "۱" موقوف ہے

"ب" پر تو اس صورت میں "ب" موقوف علیہ ہوا۔ اور "۱" موقوف ہوا۔ اور موقوف علیہ کا درجہ موقوف پر مقدم ہوتا ہے۔ تو "ب" کا درجہ "۱" کے درجہ سے مقدم ہوا۔ پس اگر "ب" موقوف ہو جائے "۱" پر، تو "۱" موقوف علیہ ہونے کی بنا پر "ب" سے مقدم ہو جائے گا۔ حالانکہ وہ "ب" سے مؤخر تھا۔ پس "۱" اپنے نفس پر مقدم ہو گیا۔ یعنی "۱" کا "۱" سے پہلے ہونا لازم آئے گا۔ اس کو تقدم اشئ علی نفسہ کہتے ہیں۔ اور یہ باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہے۔

فائدہ ۱۔

دور میں اگر توقف ایک درجہ کے ساتھ ہو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے تو اس کو "دور مصرح" کہتے ہیں۔ اور ایک سے زائد درجوں کیساتھ ہو تو "دور مضمر" کہتے ہیں۔ جیسے یہ کہا جائے کہ "۲" موقوف ہے "ب" پر اور "ب" موقوف ہے "ج" پر اور "ج" موقوف ہے "۱" پر۔ ایک بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ شئی مقدم موقوف علیہ سے ایک مرتبہ کیساتھ مقدم ہوتی ہے۔ اور موقوف سے دو مرتبوں کے ساتھ مقدم ہوتی ہے۔

قولہ۔ بل بمراتب الخ ۱۔

مصنفؒ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کر رہے ہیں۔ یعنی دور کی صورت میں صرف تقدم اشئ علی نفسہ ہر مرتبہ نہیں بلکہ بمراتب غیر متناہیہ لازم آتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے تین مقدمات کے ماننے کی ضرورت ہے۔

(۱) موقوف اور موقوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔

(۲) شئی اور نفس شئی کا حکم ایک ہی ہے۔

(۳) یہ دونوں مقدمے واقعی ہیں اس لئے جو چیز وجود میں آئے تھی اس کا ان دونوں کے ساتھ صحیح ہونا ضروری ہے تو اگر دور کا وجود مانا جائے تو ان مقدمات واقعیہ کے ساتھ اس کا اجتماع ہوگا۔

اس تمسید کے بعد اب سینے کر جب ہم نے کہا کہ "۱" موقوف ہے "ب" پر۔ اور "ب" موقوف ہے "۱" پر تو "۱" موقوف ہو گیا۔ "۲" پر۔ اور حکم مقدمہ ادنیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ہوتی ہے۔ اس لئے موقوف علیہ کی جانب میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے لفظ نفس مضاف مانا گیا ہے۔ اب "۱" موقوف ہو گا نفس "۱" پر۔ اور حکم مقدمہ ثانیہ "۱" اور نفس "۱" کا حکم ایک ہوتا ہے۔ اس لئے نفس پر "۱" موقوف ہو گا اس پر نفس "۱" بھی موقوف ہو گا۔

اب صورت یہ ہوئی کہ نفس "۱" موقوف ہے "ب" پر۔ اور "ب" موقوف ہے نفس "۱" پر۔ پس نفس "۲" موقوف ہو گا نفس "۱" پر۔ پھر موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب ایک نفس اور

مضاف مانا اور کہا نفس ۱۰ موقوف ہے نفس نفس ۱۰ پر تو نفس ۱۰ موقوف ہوا اور نفس نفس ۱۰ موقوف علیہ ہوا اور حکم مقدمہ ثانیہ کہ شئی اور نفس شئی کا درجہ ایک ہی ہے تو نفس نفس ۱۰ بعینہ نفس ۱۰ ہوا اور نفس ۱۰ بعینہ ۱۰ ہوا لایا متحد المتحد متحد پس نفس نفس ۱۰ کا حکم بعینہ ۱۰ کا حکم ہو گیا توجب ۱۰ موقوف ہے ب ۱۰ پر تو نفس نفس ۱۰ بھی موقوف ہو گا ب ۱۰ پر۔

اب صورت دور کی یہ ہوئی کہ نفس نفس ۱۰ موقوف ہے ب ۱۰ پر اور ا ۱۰ موقوف ہے نفس نفس ۱۰ پر تو نفس نفس ۱۰ موقوف ہو جائے گا نفس نفس ۱۰ پر۔ اب حکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں تغایر ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک اور نفس کا اضافہ کیا جائے گا۔ اور کہا جائے گا کہ نفس نفس ۱۰ موقوف ہے نفس نفس ۱۰ پر۔ پھر حکم مقدمہ ثانیہ نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہے نفس نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور نفس نفس ۱۰ متحد ہے نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہے نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰۔ لہذا نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہوا ۱۰ کے ساتھ۔ پس حکم مقدمہ ثانیہ جو حکم ۱۰ کا تھا وہی نفس نفس نفس ۱۰ کا بھی ہو گا۔ نفس ۱۰ بھی موقوف ہو گا ب ۱۰ پر۔ اب دور کی صورت یہ ہوئی کہ نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہے ب ۱۰ پر اور ب ۱۰ موقوف ہے نفس نفس نفس ۱۰ پر تو نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہو جائے گا نفس نفس نفس ۱۰ پر۔ اب حکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک نفس کا اور اضافہ کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہے نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر۔ پھر حکم مقدمہ ثانیہ نفس نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہے نفس نفس نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہے نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور وہ متحد ہے نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰۔ لہذا نفس نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہوا ۱۰ کے ساتھ۔ پس حکم مقدمہ ثانیہ جو حکم ۱۰ کا تھا وہی نفس نفس نفس نفس ۱۰ کا بھی ہو گا۔ لہذا ۱۰ موقوف تھا ب ۱۰ پر تو نفس نفس نفس نفس ۱۰ کا بھی موقوف ہو گا ب ۱۰ پر۔ اب دور کی صورت یہ ہوئی کہ نفس نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہے ب ۱۰ پر اور ب ۱۰ موقوف ہے نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر تو نفس نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہو جائے گا نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر۔ اب حکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک نفس کا اور اضافہ کیا جائے گا۔ اور کہا جائے گا کہ نفس نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہے نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر۔ اس کے بعد مقدمہ ثانیہ (شئی اور نفس شئی کا حکم ایک ہوتا ہے) کو جاری کیا گیا اور کہا گیا کہ نفس نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہے نفس نفس نفس نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور یہ متحد ہے نفس نفس نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور یہ متحد ہے نفس نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰ اور یہ متحد ہے نفس ۱۰ کے ساتھ ۱۰۔ لہذا نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ متحد ہوا ۱۰ کے ساتھ۔ پس حکم مقدمہ ثانیہ جو حکم ۱۰ کا تھا وہی نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ کا بھی ہو گا۔ اور ۱۰ موقوف ہو گا ب ۱۰ پر۔ اب دور کی صورت یہ ہوئی کہ نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہے ب ۱۰ پر اور ب ۱۰ موقوف ہے نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر تو نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہو جائے گا نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر۔ اب حکم مقدمہ اولیٰ موقوف اور موقوف علیہ میں مغایرت ثابت کرنے کے لئے موقوف علیہ کی جانب میں ایک نفس کا اضافہ کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ موقوف ہے نفس نفس نفس نفس نفس نفس ۱۰ پر۔ اس طرح دونوں مقدموں کو جاری کرتے ہوئے سے نفوس غیر منافیہ کا ترتیب لازم آئے گا اور اسی کو تسلسل کہتے ہیں۔

ہمدی اس تقریر سے مصنف کا دعویٰ "بل بمراتب غیر متناہیۃ" اور دلیل "فان الدور متلوہ للتسلسل" دونوں اچھی طرح واضح ہو گئے۔ فالحمد لله علی منہ وکرمہ وھو المستول بالتوفیق علی تنقیح مایاتی۔

او تسلسل وهو باطل لان عدد التضعیف ازید من عدد الاصل وکل عددین احدهما ازید من الاخر
 فزیادۃ الزائد بعد انصرام جمیع احاد الزید علیہ ، فان المبدؤ الا یتصور علیہ الزیادۃ والاواساط منتظمۃ متوالیۃ
 فحینئذ لو کان الزید علیہ غیر متناہ لزم الزیادۃ فی جانب عدم التناهی وهو باطل و التناهی العدد یستلزم تناهی العدد و
 فتدبر

قولہ . او تسلسل الخ —

تمام تصورات اور تصدیقات کے نظری ماننے کی صورت میں دور یا تسلسل لازم آتا ہے اس میں سے دور کا بیان ختم ہوا۔
 اب تسلسل کا لزوم بیان کر رہے ہیں۔ اور لان عدد التضعیف سے دلیل قائم کر رہے ہیں اس کے بطلان پر۔
 جانتا چاہیے کہ تسلسل کے معنی میں امور غیر متناہیہ کا استحضار اور تنظیم تصورات اور تصدیقات کو نظری ماننے کی صورت میں
 تسلسل اس طرح لازم آتا ہے کہ جب یہ دونوں نظری ہیں تو یقیناً ان کو کسی سے حاصل کرنا پڑے گا اور وہ بھی نظری ہے۔ تو
 اس کو پھر کسی سے حاصل کریں گے اور وہ بھی نظری ہے تو اس کا حصول بھی غیر موقوف ہو گا اسی طرح سلسلہ الی غیر النہایۃ
 چلے گا۔ اسی کو تسلسل کہتے ہیں۔ اب اس کے بطلان کی دلیل سنئے۔

مصنف تسلسل کے بطلان پر لان عدد التضعیف سے دلیل قائم کر رہے ہیں۔ اس دلیل کو بہانہ تضعیف کہتے ہیں۔
 اس کا سمجھنا پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔ اس لئے پہلے ہم ان کو بیان کرتے ہیں۔
 ۱۔ دنیا میں جو چیز ہوگی وہ کسی کسی عدد کے ساتھ ضرور مقترن ہوگی۔

۲۔ ہر عدد قابل تضعیف ہے۔

۳۔ عدد مضاعف اصلی عدد سے زائد ہوگا۔

۴۔ زاید کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی۔

۵۔ تناہی عدد مستلزم ہے تناہی معدود کو — اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ اگر امور غیر متناہیہ کا وجود مانا
 جائے تو یقیناً حکم مقدمہ اولیٰ وہ عدد کو قبول کریں گے اور حکم مقدمہ ثانیہ وہ عدد قابل تضعیف ہوگا۔ اور حکم مقدمہ
 غیر متناہی کا عدد مضاعف اس کے اصلی عدد سے زائد ہوگا۔ اور حکم مقدمہ رابعہ زیادتی اس وقت ہوئے گی جب
 عدد مزید علیہ یعنی اصلی عدد متناہی ہو جائے۔ اور حکم مقدمہ خامسہ جب عدد متناہی ہو گیا تو معدود یعنی وہ امر ہوگا
 غیر متناہی مانا گیا ہے وہ بھی متناہی ہو جائے گا۔ پس ایک ہی شئی کا تناہی اور غیر متناہی ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ
 اجتماع التضییض ہے جو محال ہے۔ اور یہ محال لازم آیا ہے تمام تصورات اور تصدیقات کو نظری ماننے کی بناء پر
 لہذا سب کا نظری ہونا باطل ہوا۔

قولہ . فتدبر —

یا تو مقام کی دشواری کی طرف۔ یا اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ عدد کے ساتھ اعتراض با عدد کا
 قابل تضعیف ہونا علی الاطلاق ہم کو تسلیم نہیں بلکہ اس میں یہ قید ہے کہ وہ امور غیر متناہیہ میں سے نہ ہو۔

قوله لا يعلم التصور لان العرف مقول والنصور متساوي النسبة فبعض كل واحد منها بدیهی وبعضه نظری والبسيط لا يكون كاسبا فلا بد من ترتيب امور للكتساب وهو النظر والفكر.

قوله ولا يعلم التصور —

اس عبارت سے مصنف ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ احتمالات عقلیہ نسخہ میں ہے تم نے صرف ایک احتمال کو صحیح کہا ہے۔ یعنی تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری ہو۔ باقی احتمالات ثنائیہ کو غلط قرار دیا ہے۔ حالانکہ یہ احتمال بھی تو صحیح ہو سکتا ہے کہ تمام تصورات نظری ہوں اور تصدیقات تمام کی تمام بدیہی ہوں یا بعض بدیہی ہوں بعض نظری ہوں اور تصورات نظریہ کو تصدیق بدیہی سے حاصل کر لیں یا اس کا عکس ہو یعنی تمام تصدیقات نظری ہوں اور تمام تصورات بدیہی ہوں یا بعض بدیہی اور بعض نظری ہوں اور تصدیقات نظریہ کو تصور بدیہی سے حاصل کر لیں۔

مصنف اس کا جواب اس عبارت سے بصورت دعویٰ اور دلیل دے رہے ہیں: لان العرف مقول دعویٰ کے جزو اول یعنی لا يعلم التصور من التصدیق کی دلیل ہے۔ اور النصور متساوي النسبة دعویٰ کے دوسرے جزو یعنی ولا عکس کی دلیل ہے۔ دلیل اول کا حاصل یہ ہے کہ معرف بالکسر محمول ہوا کرتا ہے۔ معرف (بالفتح) پر اور تصدیق کا محل تصور پر نہیں ہو سکتا۔ یعنی التصور تصدیق نہیں کہہ سکتے۔ لہذا تصور کو تصدیق سے حاصل کرنے کا احتمال غلط ہو گیا۔ دلیل ثانی کا حاصل یہ ہے کہ تصور کو تصدیق کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ مساوی درجہ کی نسبت ہے۔ لہذا تصور تصدیق کے وجود کے لئے مرجح نحو کا۔ حالانکہ معرف بالکسر معرف بالفتح کیلئے علت مرجح ہوا کرتا ہے۔

قوله فبعض کل : —

احتمالات عقلیہ نسخہ میں سے احتمال صحیح کا اثبات قرار ہے یہی کہ ماقبل کے بیان سے احتمالات ثنائیہ کا باطل ہونا ثابت ہو گیا تو اب متعین ہو گیا کہ بعض تصور بدیہی اور بعض نظری ہیں۔ اسی طرح بعض تصدیق بدیہی اور بعض نظری ہیں۔

قوله والبسيط : —

اس عبارت سے اختلاف اور ماہو المختار کو بیان کر رہے ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ بسط کا سبب ہے یا نہیں۔ بعض شاطفہ کی رائے ہے کہ بسط کا سبب ہوتا ہے۔ اسی لئے انھوں نے نظری کی تعریف اس طرح کی ہے "النظر هو توجب امر او امور" تاکہ بسط اور مرکب دونوں کو شامل ہو جائے۔ مصنف کے نزدیک مختار یہ ہے کہ بسط کا سبب نہیں۔ اسی لئے نظری کی تعریف میں انھوں نے صرف امور کہا ہے۔ بسط کے کا سبب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر بسط کو کا سبب مانا جائے تو کسب بسط ہو گا یا مرکب؟

اگر بسط ہے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ بسط کا سبب اور بسط کسب یہ دونوں ایک ہی ہیں۔ یا علیحدہ علیحدہ۔ اگر دونوں ایک ہی ہیں تو تقدیم الشی علی نفسه لازم آئے گا اس لئے کہ کا سبب معرف بالکسر ہے اور کسب معرف بالفتح ہے اور معرف کا علم معرف سے قبل ہوتا ہے تو جب معرف میں معرف ہو گیا تو اپنے نفس پر مقدم ہو گیا۔ اس سے لازم آئے گا کہ وہ حاصل ہونے سے قبل حاصل ہو جائے اور یہ محال ہے۔

اور اگر کسب بسط ہو تو لیکن کا سبب کا غیر ہو تو دونوں کے درمیان تباہ ہو گا اور ایک مہا بن دوسرے مہا بن کیلئے کا سبب نہیں ہو سکتا۔

وہہنا شک نہ ہو کہ سقراط و ہوان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل و اما مجهول
فكيف الطلب و اجیب بانه معلوم من وجہ و مجهول من وجہ فعاد قائلاً الوجه المعلوم معلوم والوجه
المجهول مجهول وحله ان الوجه ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجه
اللاتری ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها .

اور اگر کہتے ہیں کہ سقراط و ہوان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصیل الحاصل و اما مجهول
فكيف الطلب و اجیب بانه معلوم من وجہ و مجهول من وجہ فعاد قائلاً الوجه المعلوم معلوم والوجه
المجهول مجهول وحله ان الوجه ليس مجهولاً مطلقاً حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجه
اللاتری ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها .

سقراط افلاطون کے استاذ اور سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس کے شاگردوں میں ہیں۔ نہایت عابد
زائد آدمی تھے۔ بت پرستی سے لوگوں کو منع کرتے تھے۔ آخر کار لوگ دشمن ہو گئے اور ان کو زبردستی کے مار ڈالا۔ ان کے
علاقہ ان کے متقدمین کی ایک جماعت کو جن کی تعداد بارہ ہزار تھی ختم کر دیا۔ عمرہ سال کی پالی اپنی انگوٹھی میں
یہ عبارت کندہ کرانی تھی ”من غلب عقله هواه افتضح“
یہ شک حکیم ماننے نے سقراط پر وارد کیا ہے۔ حاصل شک کا یہ ہے کہ ناقبل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تصور
تصدیق میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری ہے اور ہر ایک کے نظری کو اس کے بدیہی سے حاصل کریں گے۔
جس پر ہمارا یہ اعتراض ہے کہ جس شئی کو حاصل کرنا چاہتے ہو وہ معلوم ہے یا مجهول، اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل اور
مجهول ہے تو مجهول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں امر نا جائز ہیں لہذا کبھی نظری کو کسی بدیہی سے
حاصل کرنا نا جائز۔ مصنف ”واجیب“ سے جواب دے رہے ہیں جس کا طبع حاصل یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم
ہے۔ اور من وجہ مجهول۔ نہ تو من کل الوجوہ مجهول ہے کہ تحصیل حاصل لازم آئے۔ اور من کل الوجوہ
مجهول ہے کہ مجهول مطلق کی طلب لازم آئے۔

سقراط افلاطون کے استاذ اور سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس کے شاگردوں میں ہیں۔ نہایت عابد
زائد آدمی تھے۔ بت پرستی سے لوگوں کو منع کرتے تھے۔ آخر کار لوگ دشمن ہو گئے اور ان کو زبردستی کے مار ڈالا۔ ان کے
علاقہ ان کے متقدمین کی ایک جماعت کو جن کی تعداد بارہ ہزار تھی ختم کر دیا۔ عمرہ سال کی پالی اپنی انگوٹھی میں
یہ عبارت کندہ کرانی تھی ”من غلب عقله هواه افتضح“

یہ شک حکیم ماننے نے سقراط پر وارد کیا ہے۔ حاصل شک کا یہ ہے کہ ناقبل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تصور
تصدیق میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری ہے اور ہر ایک کے نظری کو اس کے بدیہی سے حاصل کریں گے۔
جس پر ہمارا یہ اعتراض ہے کہ جس شئی کو حاصل کرنا چاہتے ہو وہ معلوم ہے یا مجهول، اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل اور
مجهول ہے تو مجهول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں امر نا جائز ہیں لہذا کبھی نظری کو کسی بدیہی سے
حاصل کرنا نا جائز۔ مصنف ”واجیب“ سے جواب دے رہے ہیں جس کا طبع حاصل یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم
ہے۔ اور من وجہ مجهول۔ نہ تو من کل الوجوہ مجهول ہے کہ تحصیل حاصل لازم آئے۔ اور من کل الوجوہ
مجهول ہے کہ مجهول مطلق کی طلب لازم آئے۔

یہ شک حکیم ماننے نے سقراط پر وارد کیا ہے۔ حاصل شک کا یہ ہے کہ ناقبل سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تصور
تصدیق میں سے ہر ایک بعض بدیہی اور بعض نظری ہے اور ہر ایک کے نظری کو اس کے بدیہی سے حاصل کریں گے۔
جس پر ہمارا یہ اعتراض ہے کہ جس شئی کو حاصل کرنا چاہتے ہو وہ معلوم ہے یا مجهول، اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل اور
مجهول ہے تو مجهول مطلق کی طلب لازم آئے گی۔ اور یہ دونوں امر نا جائز ہیں لہذا کبھی نظری کو کسی بدیہی سے
حاصل کرنا نا جائز۔ مصنف ”واجیب“ سے جواب دے رہے ہیں جس کا طبع حاصل یہ ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم
ہے۔ اور من وجہ مجهول۔ نہ تو من کل الوجوہ مجهول ہے کہ تحصیل حاصل لازم آئے۔ اور من کل الوجوہ
مجهول ہے کہ مجهول مطلق کی طلب لازم آئے۔

هذا وليس كل ترتيب مفيد اولاً طبعياً ومن ثم فترعى الاراء المتناقضة فلا بد من قانون عامه من الخطأ

لیکن اب ہم ذابنات کے ساتھ اس کا علم حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اس میں استحالہ کیا ہے۔

قولہ هذا ۱۔ اسی خذ هذا۔ اس کو ابھی طرح یاد کر لو۔

قولہ وليس كل الخ ۱۔

ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تحصیل مطلوب کھیلے طبیعت انسانی اور فطرت سلیم کافی ہے نظر اور کسب کی ضرورت نہیں کہ اس میں غلطی واقع ہو اور غلطی سے کچھ کھیلے کسی قانون کی ضرورت ہے جسکو منطق کہا جاتا ہے حاصل یہ ہے کہ منطق کی ضرورت نہیں، مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ بعض ترتیب میں تو اس کا امکان ہے لیکن ہر ترتیب ایسی نہیں ہے ورنہ عقلاء کا آپس میں اختلاف نہ ہوتا۔ کسی کی رائے ہے کہ زمین متحرک ہے کسی کی رائے ہے کہ ساکن ہے۔ کوئی قائل ہے کہ عالم قدم ہے کسی کا مذہب یہ ہے کہ عالم حادث ہے۔ وغیرہ وغیرہ تو اگر طبیعت انسانی اور صرف عقل تحصیل مطلوب صحیح کے لئے کافی ہوتی تو یہ اختلاف رد نہ ہوتا۔

قولہ فلا بد ۱۔

منطق کی احتیاج ثابت کر رہے ہیں کہ جب تصورات اور تصدیقات میں بعض بدیہی اور بعض نظری ہیں اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا اور اس کی صورت یہ ہوگی کہ امور معلومہ کو ترتیب دیں گے تاکہ محمول حاصل ہو اور ہر ترتیب طبعی اور مفید للمطلوب نہیں تو ایک قانون کی ضرورت ہے جسکی رعایت غلطی سے محفوظ رکھے۔ اسی کو "منطق" کہا جاتا ہے۔

قولہ قانون ۱۔

یہ لفظ یونانی یا سریانی ہے۔ لغت میں مسطر کتاب (مسطر کھینچنے کا آلہ) کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اصطلاح میں ایسے قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے اس قضیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کئے جائیں۔ جیسے سخاۃ کا قول آ۔ کل فاعل مرفوع" یہ حکم کلی ہے جس سے فاعل کے اجزائیات کے احکام معلوم کئے جائیں کہ ہر فاعل پر ربح ہوگا۔ قضیہ کلیہ سے جزئی کا حال معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کا حال معلوم کرنا ہو اسکو موضوع بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کے موضوع کو محمول۔ پھر اس کو صغریٰ بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ۔ اس سے اس جزئی کا حال معلوم ہو جائے گا۔ مثلاً مثال مذکور میں ہم کو زید کا حال معلوم کرنا ہے کہ اس پر کیا اعراب ہے تو زید کو موضوع بنایا جائے اور قضیہ کلیہ کے موضوع یعنی فاعل کو محمول، اب "زید" فاعل جو قضیہ بنا اس کو صغریٰ قرار دیا جائے اور قضیہ کلیہ یعنی "کل فاعل مرفوع" کو کبریٰ۔ اب قیاس کی صورت یہ ہوگئی۔ "زید" فاعل وکل فاعل مرفوع "زید" مرفوع، اس سے معلوم ہو گیا کہ زید پر ربح پڑھا جائے گا۔

اسی طرح مناطفہ کا مسلہ قاعدہ ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے اب اگر کسی شخص کو کل انسان حیوان کا عکس معلوم کرنا ہو تو اس طرح ترتیب دے کہ کل انسان حیوان موجبہ کلیہ ہے اور ہر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے، لہذا کل انسان حیوان کا عکس موجبہ جزئیہ آئے گا اور وہ بعض الحیوان انسان ہے۔ اسی مقام احکام کو سمجھنا چاہئے۔

وهو المنطق وموضوعه

قوله هو المنطق ۱ —

منطق کو بعض لوگ مصدر کہتے ہیں اور بعض نے ظن مکان بردن مسجد کہا ہے۔ یہاں آلہ کے معنی میں مستعمل ہے۔
نطق ظاہری جس کو تکلم کہتے ہیں اور نطق باطنی جس کو ادراک کہتے ہیں فن منطق ہر دو کے لئے آلہ ہے۔ اس سے تکلم میں بھی تقویت
ہوتی ہے اور ادراک میں بھی آدمی غلطی سے محفوظ رہتا ہے۔

قوله وموضوعه ۱ —

منطق کا موضوع وہ معلومات تصویر یہ ہیں جن سے مجہول تصور حاصل ہو، اس کو معترف اور قول شارح بھی کہتے ہیں۔
اور وہ معلومات تصدیقہ ہیں جن سے مجہول تصدیق حاصل ہو۔ اس کو محبت اور دلیل کہتے ہیں۔
جاننا چاہئے کہ ہر علم کا موضوع وہ شئی ہوتی ہے جس میں اس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے۔ جیسے انسان کا
بدن، علم طب کے لئے موضوع ہے اور کلمہ و کلام نحو کے لئے۔
عوارض کی دو قسمیں ہیں۔ عوارض ذاتیہ۔ عوارض غریبہ۔

عوارض ذاتیہ ان عوارض کو کہتے ہیں جو کسی شئی کو بالذات لاحق ہوں۔ یا اس کے جز کے واسطے سے یا کسی
امر خارج مساوی کے واسطے سے لاحق ہوں۔ اول کی مثال جیسے تعجب انسان کے لئے، یہ انسان کو بذاتہ لاحق ہے۔
ثانی کی مثال جیسے حرکت انسان کے لئے۔ یہ انسان کو بواسطہ حیوان کے لاحق ہے اور حیوان انسان کا جز ہے۔
ثالث کی مثال جیسے ضحک انسان کے لئے۔ کہ یہ انسان کو تعجب یعنی مستعجب کے واسطے سے لاحق ہے اور وہ مستعجب
انسان سے خارج ہے لیکن مساوی ہے۔ جو افراد انسان کے ہیں انھیں پر تعجب بھی صادق ہے۔

عوارض غریبہ ! ایسے عوارض کو کہتے ہیں جو کسی شئی کو ایسے امر خارج کے واسطے سے لاحق ہوں جس کو اس شئی سے عموم
یا خصوص یا تباہین کی نسبت ہو۔ اول کی مثال جیسے حرکت ابیض کے لئے۔ کہ یہ ابیض کو بواسطہ جسم کے لاحق ہے اور جسم
عام ہے ابیض سے۔ ثانی کی مثال جیسے ضحک حیوان کے لئے کہ یہ حیوان کو انسان کے واسطے سے لاحق ہے اور انسان حیوان سے
خاص ہے۔ ثالث کی مثال جیسے حرارت پانی کے لئے کہ یہ پانی کو آگ کے واسطے سے لاحق ہے اور آگ پانی کے مباہن ہے۔
عوارض کے بحث میں واسطہ کا لفظ آیا ہے ہم چاہتے ہیں کہ اس موقع پر واسطہ کے بارے میں ایسی بحث کر دیں کہ
طالب علم کے اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے اور ہمیشہ کام آئے۔

واسطہ کی اولاتین نہیں ہیں۔ (۱) واسطہ فی اثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروض۔
واسطہ فی اثبات ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جو علت ہو ثبوت مجہول للموضوع کی تصدیق کے لئے۔ یہ واسطہ نظریات
کے ساتھ خاص ہے۔ جیسے "تذیر محوم لانا متعفن الا خلاط" برہمیات میں نہیں پایا جاتا۔

(۲) واسطہ فی الثبوت ۱۔ ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جو علت ہو ایک شئی کے کسی صفت کے ساتھ متصف ہونے کے لئے۔
اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) واسطہ فی ثبوت بالمعنی الاول۔ (۲) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔
۱۔ واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول ۱۔ ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جس میں واسطہ اور ذی واسطہ دونوں اس صفت کیساتھ

المعقولات من حيث الایصال الى التصورات والتشد

بالذات متصف ہوں جیسے حرکت بد اور حرکت مفتاح۔ اس میں واسطہ یعنی بد اور ذی واسطہ یعنی مفتاح۔ دونوں حرکت کیساتھ بالذات متصف ہیں۔

• واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی ۱۔ ایسے واسطہ کو کہتے ہیں جس میں ذی واسطہ صفت کے ساتھ بالذات متصف ہو اور واسطہ سفیر محض ہو یعنی صفت کے ساتھ متصف نہ ہو۔ جیسے ثوب کا متصف ہونا صبغ یعنی رنگ کے ساتھ کہ اس میں صبغ واسطہ ہے ادب کے لئے لیکن رنگ کے ساتھ اتفاقاً ثوب کا ہوتا ہے۔ صبغ سفیر محض ہے وہ متصف نہیں ہے۔
(۳) واسطہ فی العروض ۱۔ ایسے واسطہ کو کہتے ہیں کہ جس میں صفت کے ساتھ بالذات واسطہ متصف ہو اور ذی واسطہ کی طرف مجازاً نسبت کی جائے۔ جیسے حرکت سفینہ اور حرکت جالس۔ اس میں سفینہ واسطہ ہے اور جالس ذی واسطہ ہے۔ اور حرکت کے ساتھ بالذات سفینہ متصف ہے۔ اور جالس سفینہ کی طرف حرکت کی نسبت مجازاً کیجاتی ہے اس کے بعد اب سمجھئے کہ منطق کا موضوع مطلق معلومات تصور یہ یا تصدیق نہیں ہیں بلکہ وہ معلومات تصور یہ ہیں جن سے مجہول تصور حاصل ہو سکے۔ اسی طرح وہ معلومات تصدیق یہ ہیں جن سے مجہول تصدیق حاصل ہو سکے۔ اگر ان کے اندر ایصال الی المجہول کی حیثیت نہ پائی جائے تو وہ منطق کا موضوع نہیں بن سکتے۔ مثلاً زید عمر بکر وغیرہ کا تصور چونکہ کسی مجہول تصور کے حصول کا سبب نہیں۔ اس لئے منطق کا موضوع نہیں ہے۔ اسی طرح النار حارۃ تصدیق معلوم ہے مگر کوئی مجہول تصدیق اس سے حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے منطق کا موضوع اس کو قرار نہیں دے سکتے۔

قوله المعقولات ۱۔

جو چیز انسان کے ذہن میں پائی جاتی ہے اس کو معقول کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔
اگر اس کا مصداق خارج میں موجود ہو تو اس کو معقول اولی کہتے ہیں جیسے زید عمر وغیرہ۔
اور اگر خارج میں اس کا مصداق نہ موجود ہو تو اس کو معقول ثانوی کہتے ہیں جیسے انسان کا کلی ہونا اس کا مصداق خارج میں نہیں ہے۔ کیوں کہ انسان کلی ہو کر خارج میں نہیں پایا جاتا۔ بلکہ کسی کسی جزئی کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ منطق کا موضوع معقولات اولیہ ہیں یا ثانویہ؟
بعض نے کہا ہے کہ معقولات اولیہ موضوع ہیں۔ بعض نے ثانویہ کو قرار دیا ہے۔ متاخرین نے مطلقاً معقولات کو منطق کا موضوع قرار دیا ہے۔ خواہ اولیہ ہوں یا ثانویہ۔ مصنف کا بھی یہی مذہب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ معقولات کو کسی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا۔

قوله من حيث الایصال ۱۔

یعنی منطق کا موضوع معقولات من الیصال کی حیثیت سے دوسرے احوال مثلاً وجود و عدم، جوہر و عرض کے اعتبار سے نہیں۔ حیثیت کی بنیاد پر نہیں۔
۱۔ حیثیت ملائقیہ جس میں محبت کے اندر کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اس میں حیثیت کا ماقبل اور بعد ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ جیسے الانسان من حیث انه انسان حیوان ناطق۔

وایطلب به التصور او التصدیق لیسئی مطلباً رامہات المطالب اربع . ما وائی وهل ولم . فالطلب التصور بحسب شرح الاسم فقہی شارحہ او بحسب الحقیقۃ تحقیقہ وای لطلب المیزان الذاتی او بالعروض وهل لطلب التفیذ بوجودی فی نفسہ فیسے بسیطۃ او علی صنفۃ فم مرکبۃ .

۲۔ حیثیت تقیید یہ ۱۔ اس میں حیثیت بحث کے لئے قید ہوتی ہے ۔ اور دونوں کے ملنے پر ایک نئی چیز کا حکم لگایا جاتا ہے ۔ جیسے الانسان من حیث انه کاتب متحرک الا صابغ ۔ اس میں بحث مع الحیثیت یعنی انسان مع الکاتب پر تحریک اصابغ کا حکم لگایا گیا ہے ۔

۳۔ حیثیت تعلیل یہ ۱۔ اس میں بحث کی ذات محفوظ رہتی ہے اور احکام میں تبدیلی ہو جاتی ہے ۔ یا یوں سمجھئے کہ جو بحث پر حکم لگائے جانے کی علت کو بیان کر دے اس کو حیثیت تعلیل کہتے ہیں ۔ جیسے زید مکرم من حیث انہ عالم یہاں حیثیت کی کون سی قسم مراد ہے ۔ اس بحث کو چھوڑ کر ہم طالب علم کو انجمن میں نہیں ڈالنا چاہتے ۔ مختصراً یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بعض لوگوں نے حیثیت تقیید یہ مانا ہے اور بعض نے تعلیل کو بھی صحیح قرار دیا ہے والتطیل فی المطول

قولہ وما یطلب ال ۱۔ جس سے کوئی چیز طلب کی جائے اس کو مَطْلَب کہتے ہیں ۔ یہ لفظ بکسریم ہے ، آ لہ طلب کے معنی میں ہے لیکن مشہور بفتح الیم ہے اس صورت میں مصدر بھی یا ظرف ہوگا اور مجازاً آ لہ طلب کے معنی میں استعمال کیا جائے گا ۔

قولہ وامہات ۱۔ اصول مطالب جار ہیں ۔ باقی اسکے توابع ہیں ۔ مطالب تصویر یہ میں نا اور اتی اور مطالب تصدیقہ میں صل اور لیم اصل ہیں ۔

قولہ اما ۱۔ تاک دو قسمیں ہیں شارحہ اور حقیقیۃ ۔ ما شارحہ سے کسی شئی کا تصور اور اس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اور وجود کے ساتھ متصف ہونے کا حکم نہیں کیا جاتا ۔ اس سے شئی کی شرح مقصود ہوتی ہے ۔ اس لئے اس کو شارحہ کہتے ہیں ۔ ما حقیقیۃ ۱۔ سے کسی شئی کا تصور باعتبار حقیقت کے مطلوب ہوتا ہے یعنی جس مابیت کا وجود پہلے سے معلوم تھا ۔ اس کا تصوری مطلوب ہوتا ہے اور مابیت موجودہ چونکہ مابیت حقیقہ ہوتی ہے اسلئے اس کو ما حقیقہ کہتے ہیں ۔

قولہ ای ۱۔ یہ لفظ کسی شئی کے تمیز کو طلب کرنے کے لئے آتا ہے ۔ خواہ تمیز ذاتی ہو یا عرضی — تمیز ذاتی کی مثال جیسے کہا جائے الانسان ای شی ہونی ذاتہ ۔ تو اس کا جواب ناظم ہوگا ۔ تمیز عرضی کی مثال جیسے الانسان ای شی ہونی عرضیہ ۔ اس کا جواب ضاحک ہوگا ۔

قولہ وهل ۱۔ هل کی دو قسمیں ہیں ۔ بسیط اور مرکب ۔ هل بسیطہ میں کسی شئی کے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کہ وہ موجود ہے یا نہیں ۔ اس کا کسی صفت پر

ولم لطلب الدلیل لمجرد التصدیق او للامر بحسب نفسه وامام طلب من وکم وکیف واین ومتی نفی
اما ذایاب للامی او متدرجه فی حل المركبة .
التصورات - قد مناها وضا لتقدمها طبعاً .

ہونا مطلوب نہیں ہوتا جیسے حل العنقار موجود ام لا ۔
حل مرکبة میں شئی کے کسی صفت پر موجود ہونے کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے ۔ جیسے حل الانسان عالمہ او
جاہل ۔ دونوں کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے ۔

قوله ایضاً :-

اس سے کسی شئی کی دلیل مطلوب ہوتی ہے ۔ دلیل کی دو قسمیں ہیں ۔ اتنی اور لیتی ۔
مصنف نے اول کو لمجرد التصدیق اور ثانی کو للامر بحسب نفسه سے بیان کیا ہے ۔
دلیل اتنی وہ دلیل ہے جو شئی کے مطلق ثبوت کو بیان کرے ۔ اس کی علت واقعی کو نہ بیان کرے یا بالفاظ دیگر
یہ کہنے کی جس میں علامت سے استدلال کیا جائے ۔ یا کہنے کے معنوں سے علت پر دلیل لائی جائے ۔ اسکی مثال جیسے سوال
کیا جائے " لہ کان ہذا متعفن الاخلاط " اور اس کا جواب دیا جائے " لانه محموم وکل محموم متعفن
الاخلاط فہذا متعفن الاخلاط " اس میں تعفن اخلاط کو معنوں اور حمی کو علت ٹھہرایا گیا ہے ۔ لیکن یہ
علت واقعی نہیں بلکہ محالہ برعکس ہے ۔ یا دھواں دیکھ کر آگ پر استدلال کرنا کیونکہ دھواں آگ کیلئے علامت ہے علت نہیں ۔
دلیل لیتی وہ دلیل ہے جو شئی کی علت واقعی کو بیان کرے ۔ یا یہ کہنے کے معنوں پر دلیل لائی جائے ۔
جیسے سوال کیا جائے " لہ کان ہذا محموم " اور جواب دیا جائے " لانه متعفن الاخلاط وکل متعفن
الاخلاط فہذا محموم " اس میں حمی کی علت تعفن اخلاط کو قرار دیا گیا ہے ۔ اور واقع میں بھی ایسا ہی ہے ۔
قوله وامام طلب من :-

امہات مطالب سے فارغ ہونے کے بعد ان کے توابع کو بیان کرے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ من اور کمہ کیف ۔
این ومتی سے اگر مطلوب امر تصوری ہو تو یہ امی کے تابع ہونگے اور اگر مطلوب امر تصدیقی ہو تو حل مرکبہ کے تابع ہونگے ۔
فائدہ :- من سے ہویت شخصیت کو طلب کیا جاتا ہے ۔ کم سے کسی شئی کا غدد یا اس کی مقدار معلوم
کی جاتی ہے ۔ کیف سے کیفیت کی تعیین مطلوب ہوتی ہے ۔ این سے مکان کے اعتبار سے تعیین طلب کی جاتی ہے ۔
متی سے زبان کے اعتبار سے تعیین کی جاتی ہے ۔

قوله التصورات :-

لفظ التصورات کو یا تو ہذا ۔ مندرام محذوف کی خبر مانا جائے یا اس کو مبتدا بنایا جائے اور ہذا اس کی
خبر محذوف ہو یا فعل محذوف مناسب للمقام کا مفعول قرار دے کر نصب پڑھا جائے ۔ مصنف نے تصور کو تصدیق پر
مقدم کہنے کی وجہ " لتقدمها طبعاً " سے بیان کی ہے ۔ یعنی تصور کو تصدیق پر تقدم طبعی حاصل ہے ۔ اس لئے
وضعاً بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے مخالف نہ ہو ۔

فان المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم قبل فیہ حکم فہو کذب وحلہ انہ معلوم بالذات ومجہول مطلق بالعرض فالحکم وسببہ بالا اعتبارین وسیاتی ۔

تقدم طبعی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مقدم محتاج الیہ ہو مؤخر کے لئے ۔ اور علت تامہ نہ ہو ۔ اور تصور کو تصدیق کی نسبت ہی نسبت حاصل ہے ۔ تصور محتاج الیہ ہے تصدیق کے لئے ۔ کیونکہ بغیر تصور کے تصدیق نہیں پائی جاسکتی لیکن علت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ علت تامہ کے بعد معلول کا وجود ضروری ہوتا ہے اور تصور کے بعد تصدیق کا وجود ضروری نہیں بلکہ حکم پر موقوف ہے ۔ جب تک حکم نہ پایا جائے گا تصدیق کا وجود نہیں ہو سکتا ۔ ہم انما للفاائدہ بہا بنہ تقدم کے اقسام بیان کر رہے ہیں ۔ تقدم کی پانچ قسمیں ہیں : ۱۰ تقدم زمانی ۱۱ تقدم ذاتی ۱۲ تقدم طبعی ۱۳ تقدم وضعی ۱۴ تقدم بالشرف ۔
 • تقدم زمانی ایسے تقدم کو کہتے ہیں جس میں مقدم ایک زمانہ میں ہو اور مؤخر دوسرے زمانے میں ۔
 • تقدم ذاتی وہ تقدم ہے جس میں مقدم مؤخر کیلئے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ بھی ہو ۔
 • تقدم طبعی وہ تقدم ہے جس میں مقدم مؤخر کے لئے محتاج الیہ ہو اور علت تامہ نہ ہو ۔
 • تقدم وضعی وہ تقدم ہے جس میں مقدم کو مؤخر سے پہلے ذکر کیا جائے ۔
 • تقدم بالشرف وہ تقدم ہے جس میں مقدم کے لئے ایسا کمال ہو جو مؤخر کے لئے نہ ہو جیسے ہمارے میغیر صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدم باقی ابیہا پر ۔

قولہ فان المجہول المطلق

اس سے قبل یہ دعویٰ کیا تھا کہ تصور تصدیق بطبعاً مقدم ہے اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ تصدیق میں حکم ہوتا ہے اور حکم کے لئے تصور محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہے کیونکہ حکم امر مشصود پر ہوتا ہے ۔ مجہول مطلق پر حکم متنع ہے پس تصور تصدیق کا محتاج الیہ ہوا اسی کو تقدم طبعی کہتے ہیں ۔

تقدم طبعی میں دو جز ہوتے ہیں ۔ اول یہ کہ مقدم محتاج الیہ ہو مؤخر کے لئے ۔ دوسرا یہ کہ علت تامہ نہ ہو ۔ مصنف نے دوسرے جز کی علت نہیں بیان کی اسلئے کہ بالکل ظاہر ہے کہ تصور تصدیق کیلئے علت تامہ نہیں ہے ۔

قولہ قبل ا

مصنف کے قول فان المجہول المطلق یمتنع علیہ الحکم براعراض ہو رہا ہے حاصل اعراض یہ ہے کہ تمنا ہے اس قول میں امتناع کا حکم مجہول مطلق پر ہو رہا ہے ۔ لہذا اپنے قول کو تم نے خود اپنے ہی قول سے باطل کر دیا ۔ اس کا جواب وحلہ سے دے رہے ہیں ۔

قولہ وحلہ

حاصل حل کا یہ ہے کہ مجہول اپنی ذات یعنی وصف مجہولیت کے اعتبار سے معلوم ہے لیکن قاعدہ ہے کہ مشتق کے ساتھ مبدا قائم ہوتا ہے اس لئے ذات مجہول کے ساتھ اس کا مبدا یعنی جہل بھی قائم ہوگا ۔ اس عارض کی وجہ سے اسکو مجہول بھی کہا جاتا ہے ۔ بعض نسخوں میں بجائے عرض کے فرض بالفار ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عقل نے اسکو مجہول فرض کر لیا ہے ۔ اور مجہول جو اپنے وصف مجہولیت کے ساتھ معلوم تھا اس کی طرف التفات نہیں کیا ۔

الافادة انما تتم بالدلالة منها عقلية بعلاقة ذاتية ومنها وضعية بجعل جاعل ومنها طبيعية
وكل منها لفظية وغير لفظية .

تشریح اس کی یہ ہے کہ الجہول المطلق موضوع ہے اور مجتمع علیہ الحکم محمول ہے اور محمول کا ثبوت موضوع
کی ذات کے لئے ہوتا ہے نہ کہ اس کے وصف کے لئے اور محمول مطلق اپنی ذات کے اعتبار سے معلوم ہے اور وصف کے
اعتبار سے محمول ہے پس جس اعتبار سے اس کو موضوع قرار دیا گیا ہے اس اعتبار سے وہ معلوم ہے اور جس اعتبار سے
وہ محمول ہے اس اعتبار سے اس کو موضوع نہیں قرار دیا گیا ۔

قوله الافادة الخ : —

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ منطوق کا موضوع تو معروف اور محبت ہے اور یہ دونوں معانی کے
قبیل سے ہیں نہ کہ الفاظ کے ۔ تو پھر منطوقی الفاظ اور دلالت سے کیوں بحث کرتا ہے ۔ اس کا جواب ہے یہ ہے کہ افادہ
استفادہ آسانی سے ہر ایک کیلئے اپنے مافی التعمیر کو الفاظ سے تعبیر کرنے میں حاصل ہو سکتا ہے اور جب الفاظ سے مقصود کہ
تعبیر کرنا تو یقیناً اس میں الفاظ کی دلالت معانی پر ہوگی اسلئے منطوقی الفاظ اور دلالت سے بحث کرتا ہے ۔

قوله منها عقلية الخ : —

دلالت کے اقسام بیان کرے ہیں ۔ دلالت کے معنی ہیں کسی شئی کا اس طرح ہونا کہ اسکے جاننے سے دوسری چیز کا
علم ہو جائے ۔ اس کی تین قسمیں ہیں ۔ (۱) عقلیہ (۲) وضعیہ (۳) طبیعیہ ۔

• دلالت عقلیہ وہ دلالت ہے جس میں دالہ اور مدلول کے درمیان علاقہ ذاتی یعنی علت اور معلول کا علاقہ ہو یعنی
دال علت ہو مدلول کے لئے یا بالعکس یا ہر دو کیلئے کوئی تیسری چیز علت ہو یا لازم اور ملزوم کا علاقہ ہو ۔

• دلالت وضعیہ وہ دلالت ہے جو واضح کے وضع کی وجہ سے ہو یعنی واضح نے دال کو مدلول کیلئے وضع کیا ہے ۔

• دلالت طبیعیہ وہ دلالت ہے جو طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو یعنی مدلول کے پیش آنے کے وقت دال کے
وجود کا طبیعت تقاضا کرے ۔

پھر ان تینوں کی دو دو قسمیں ہیں ۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ ۔ اگر دال لفظ ہو تو اسکو لفظیہ کہتے ہیں و غیر لفظیہ ۔

اس بیان سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ پہلی تین قسمیں تو دلالت کے اعتبار سے ہیں اور یہ دو قسمیں دال کے اعتبار سے
ہیں ۔ ہر دو تقسیم سے دلالت کی چھ قسمیں ہوتی ہیں ۔ ہر ایک کو مع اشد بیان کیا جاتا ہے ۔

(۱) دلالت عقلیہ لفظیہ — یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت عقل کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو جیسے لفظ دیز
کی دلالت جو کسی آڑ سے سنا جائے لفظ کے وجود پر ۔

(۲) دلالت عقلیہ غیر لفظیہ — یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت عقل کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو ۔ جیسے دھوئیں کی دلا
آگ پر ۔

(۳) دلالت وضعیہ لفظیہ — یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو ۔ جیسے
افسان کی دلالت جو ان ناطق پر ۔

وإذا كان الإنسان مدني بالطبع كثيرا لا فتقار إلى التعليم والتعلم وكانت اللفظية الوضعية أهمها وأشملها فلها اعتبار

(۴) دلالت وضعیہ غیر لفظیہ ۱۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت وضع کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو۔ جیسے خطوط، عقود، نصب۔ اشارات کی دلالت اپنے اپنے مدلولات پر۔

(۵) دلالت طبعیہ لفظیہ ۱۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو اور دال لفظ ہو۔ جیسے انحراف کی دلالت سینکے در در پر۔

(۶) دلالت طبعیہ غیر لفظیہ ۱۔ یہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو اور دال لفظ نہ ہو۔ جیسے سرعت، نبض کی دلالت سنجار پر۔

یہ کل چھ قسمیں ہیں جو آپس میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ البتہ دلالت عقلیہ غیر لفظیہ اور دلالت طبعیہ غیر لفظیہ میں کچھ اشتباہ ہے کیوں کہ یہ دونوں کبھی کبھی ایک مادہ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ قسم سادہ کی مثال میں دونوں جمع ہیں۔ لیکن حیثیات کے اعتبار سے ان میں بھی فرق ہو جاتا ہے۔ اگر تاثیر کا اعتبار کیا جائے تو دلالت عقلیہ ہے اور احداث طبیعت کا لحاظ کیا جائے تو طبعیہ ہے۔

مصنف نے دلالت کے اقسام کو لفظ منہا سے تعبیر کر کے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ دلالت کا حصہ ان اقسام میں استقرار ہی ہے عقلی نہیں ہے۔
قوله بعلاقه ذاتیه ۱۔

علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر ہے یعنی دال اور دللول کے درمیان علاقہ علتیت ہو خواہ معلول سے علت کی طرف انتقال ہو۔ جیسے دھوپ کی دلالت آگ پر۔ یا علت سے معلول کی طرف انتقال ہو جیسے طلوع شمس کی دلالت جو نہار ہو یا ایک معلول سے دوسرے معلول کی طرف انتقال ہو بشرطیکہ دونوں کسی علت واحدہ کے معلول ہوں۔ جیسے دھوپ کی دلالت حرارت پر کہ یہ دونوں نار کے معلول ہیں۔

قوله وإذا كان الخ ۱۔

مصنف اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دلالت کے اقسام مستہ میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ کا اعتبار کیوں ہے۔ باقی کا اعتبار کیوں نہیں؟ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انسانی فطرت تقاضا کرتی ہے کہ اجتماعی زندگی ہو۔ تاکہ حالات زندگی میں آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کر سکیں۔ اس میں تعلیم و تعلم کی ضرورت پڑے گی۔ اور اس سلسلہ میں دلالت لفظیہ وضعیہ سب سے زیادہ اہم اور اشمل ہے۔ ہر شخص ہر حال میں اس سے اپنا مقصد پورا کر سکتا ہے۔ باقی اقسام میں یہ خوبی نہیں جیسا کہ غور کرنے سے معلوم ہو جائے گا۔ اس لئے لفظیہ وضعیہ کا اعتبار کیا گیا۔ اور ما قبل سے یہ معلوم ہو گیا ہے کہ منطقی کا مقصود الفاظ اور دلالت سے بحث کرنا نہیں ہے۔ افادہ اور استفادہ کے آسانی کے لحاظ سے دلالت سے بحث کرتا ہے اور یہ مقصد صرف دلالت لفظیہ وضعیہ سے پورا ہو جاتا ہے تو پھر باقی اقسام کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ عربی عبارت میں ان دونوں دعوؤں کی دلیل کو اس طرح تعبیر کیجئے۔ لانہا اعم واشمل وبہایتہ المقصود فلا حاجۃ الی غیرہا۔

ومن ههنا بین ان لالفاظ موضوعه للمعانی من حیث هی دون الصورة الذهنیه او الخارجیه کما قیل
فدلالة اللفظ علی تمام ما وضع له من تلك الحیثیه مطابقة و علی جزئیه تفصیل .

قوله ومن ههنا الخ ۱ —

اس میں مطلقہ کا اختلاف ہے کہ الفاظ کی وضع بالذات کس کیلئے ہے۔ بعض مناطق نے کہا ہے کہ الفاظ کی وضع صور خارجیہ کے لئے ہے اس لئے کہ موضوع لہ بالذات وہ ہوتا ہے جو مطلق الہ بالذات ہو اور یہ بات صور خارجیہ کو حاصل ہے نہ کہ موضوع لہ۔ اس لئے موضوع لہ بالذات صور خارجیہ ہوں گی۔ بعض کا قول ہے کہ موضوع لہ بالذات صور ذہنیہ ہیں۔ اس لئے کہ موضوع لہ بالذات وہ ہوتا ہے جو معلوم بالذات ہو اور یہ بات صور ذہنیہ کے اندر ہوتی ہے نہ کہ صور خارجیہ میں۔ اس لئے موضوع لہ بالذات صور ذہنیہ ہوں گی بعض لوگ کہتے ہیں کہ مطلقا معانی موضوع لہ ہیں، قطع نظر صور خارجیہ اور ذہنیہ سے۔ یعنی ان میں سے خصوصیت کے ساتھ کسی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اسی تیسرے مذہب کی طرف مصنف کا بھی میلان ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ الفاظ کے وضع کرنے سے مقصود تعلیم اور تعلم میں آسانی پیدا کرنا ہے اور یہ مقصد مطلق معانی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ خارج اور ذہن کے لحاظ کرنے کی ضرورت نہیں ہے نیز اگر صور ذہنیہ کو موضوع لہ بالذات قرار دیا جائے تو بھیر لفظ اللہ موضوع لہ ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ اس کے لئے صورت ذہنیہ نہیں ہے جیسا کہ لانتصوما کے تحت اسکو لیا کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر صور خارجیہ کو موضوع لہ قرار دیا جائے تو بھیر لفظ کلی موضوع لہ ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ اس کے لئے صورت خارجیہ نہیں ہے۔ کلی جب بھی خارج میں ہوگی تو جزئی کے ضمن میں ہوگی۔

قوله فدلالة اللفظ الخ ۱ —

دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ یعنی مطابقت تفصیل۔ التزام کو بیان کر رہے ہیں۔ جانا چاہئے کہ لفظ کی دلالت اگر تمام ما وضع لہ پر اس حیثیت سے ہو کہ وہ تمام ما وضع لہ ہے تو اسکو مطابقت کہتے ہیں جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر۔ مطابقت کے معنی موافقت کے ہیں۔ اس دلالت میں لفظ اپنے تمام ما وضع لہ کے موافق ہوتا ہے۔ اس لئے اسکو مطابقت کہا جاتا ہے اور اگر لفظ کی دلالت تمام ما وضع لہ کے جز پر ہو تو اس کو تفصیل کہتے ہیں۔ جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر۔ اس دلالت میں لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہوتی ہے جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو تفصیل کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہو جو موضوع لہ سے خارج ہے ممکن اس کے لئے لازم ہے تو اس کو التزام کہتے ہیں۔ اس دلالت میں لفظ کی دلالت ایسے معنی پر ہوتی ہے جو موضوع لہ کے لئے لازم ہے اس لئے التزام نام رکھا گیا۔

تنبیہ ۱۔ دلالت کے اقسام ثلاثہ کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اعتبار ضروری ہے تاکہ مطابقت پر تفصیل اور التزام کی تعریف اور ان دونوں پر مطابقت کی تعریف صادق نہ آئے مثلاً لفظ امکان کی وضع امکان عام اور امکان خاص دونوں کے لئے ہے۔ امکان عام میں ضرورت کا سلب صرف ایک جانب یعنی جانب مخالف سے ہوتا ہے اور امکان خاص میں دونوں جانب سے ہوتا ہے یعنی اس میں نہ ایک یا ضروری ہوتا ہے اور نہ سلب ایسا اگر کوئی شخص لفظ امکان بولے گا کہ امکان خاص مراد ہے تو امکان خاص پر دلالت مطابقتی ہوگی کیونکہ اسوقت وہ تمام ما وضع لہ ہے اور امکان علم پر دلالت تفصیلی ہوگی کیونکہ وہ اس وقت

امکان خاص کا جز ہے حالانکہ امکان عام پر دلالت مطالبی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ لفظ امکان اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے۔ پس دلالت مطالبی کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل ہوگئی اور یہ تعریف کا بہت بڑا نقص ہے۔ کیونکہ تعریف جامع اور مانع ہونی چاہئے اور اس صورت میں دلالت مطالبی کی تعریف مانع نہیں رہی لیکن حیثیت کی قید اگر اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ مصنف نے کیا ہے تو پھر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا اس لئے کہ امکان خاص مراد لینے کی صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس حیثیت سے نہیں ہو رہی کہ وہ تمام ماضع لے لے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ تمام ماضع لے لے جسے پس دلالت مطالبی کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل نہ ہوئی۔ اسی طرح اگر حیثیت کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے تو مطالبی کی تعریف التزامی سے ٹوٹ جائے گی جیسے لفظ شمس کہ اس کی وضع سورج کے جسم کے لئے ہے اور اس کی ضرورت (روشنی، دھوپ) کے لئے بھی ہے تو اگر شمس بول کر سورج کا جسم مراد لیا جائے تو اس جسم پر دلالت مطالبی ہوگی کیونکہ اس وقت وہ تمام ماضع لے لے۔ اور ضرور پر دلالت التزامی ہوگی کیونکہ یہ اس وقت لازم ہے جسم کے لئے۔ حالانکہ ضرور پر دلالت مطالبی کی تعریف بھی صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ لفظ شمس اس کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے پس دلالت مطالبی کی تعریف میں دلالت التزامی داخل ہوگئی مگر جب حیثیت کی قید لگا دی گئی تو یہ نقص وارد نہ ہوگا کیونکہ لفظ شمس سے جسم مراد لینے کی صورت میں ضرور پر دلالت اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ تمام ماضع لے لے بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ تمام ماضع لے لے لازم ہے پس دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت التزامی داخل نہ ہوئی اور تعریف جامع مانع رہی۔ یہ بیان اس کا تھا کہ اگر حیثیت کی قید نہ لگائی جائے تو مطابقت کی تعریف تضمن اور التزامی سے ٹوٹ جائے گی۔ اب اس کا بیان سنئے کہ اگر تضمن اور التزامی میں حیثیت کی قید نہ مانی جائے تو یہ دونوں مطابقت سے ٹوٹ جائیں گی۔ مثلاً لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطالبی ہوگی۔ حالانکہ امکان عام پر دلالت تضمنی کی تعریف بھی صادق آتی ہے کیونکہ امکان عام امکان خاص کا جز ہے۔ اور جز دلالت تضمنی ہونی ہے۔ پس دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطالبی سے ٹوٹ گئی یعنی جس پر تضمنی کی تعریف صادق آتی ہے اس پر دلالت مطالبی بھی پائی گئی۔ لیکن حیثیت کی قید کی وجہ سے یہ نقص وارد نہ ہوگا۔ کیونکہ امکان سے امکان عام مراد لینے کی صورت میں امکان عام پر دلالت اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ موضوع لے لے بلکہ اس صورت میں وہ خود موضوع لے لے۔ ایسے ہی حیثیت کی قید معتبر نہ ماننے پر دلالت التزامی کی تعریف مطابقت سے ٹوٹ جائے گی۔ مثلاً لفظ شمس بول کر ضرور مراد لیں تو یہ دلالت مطالبی ہوگی حالانکہ اس پر دلالت التزامی کی تعریف صادق آتی ہے۔ کیونکہ ضرور سورج کے جسم کیلئے لازم ہے اور لازم پر دلالت التزامی ہوتی ہے لیکن حیثیت کی قید نے اس کو ختم کر دیا۔ کیونکہ لفظ شمس سے ضرور مراد لینے کی صورت میں ضرور پر دلالت اس حیثیت سے نہیں ہو رہی کہ وہ موضوع لے لے خارج اور اس کے لئے لازم ہے بلکہ اس وقت تو وہ خود موضوع لے لے۔

فائدہ ۱۔ دلالت کے اقسام میں حیثیت کی قید ماننے کے بعد تعریف اس طرح ہوگی۔

- دلالت مطالبی وہ دلالت ہے جو تمام ماضع لے لے پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ تمام ماضع لے لے۔
- دلالت تضمنی وہ دلالت ہے جو تمام ماضع لے لے کے جز پر دلالت اس حیثیت سے کرے کہ وہ تمام ماضع لے لے کا جز ہے۔
- دلالت التزامی وہ دلالت ہے کہ جو تمام ماضع لے لے کے لازم پر اس حیثیت سے دلالت کرے کہ وہ تمام ماضع لے لے کے لئے لازم ہے۔

وهو لازم لها في المركبات وعلى الخارج التزام ولا بد من ملاقة مصححة عقلية او عرفية فيل التزم
مهور في العلوم لانه عقلي ونقض بالتضمن .

قوله وهو لازم :-
يعني معاني مركب میں دلائل مطابقی کے لئے تضمنی لازم ہے کیونکہ مرکب میں اجزاء ہوں گے اور جز پر دلائل تضمنی ہوتی
ہے بخلاف بسیط کے کہ اس کے لئے جز نہیں۔ اس لئے دلائل تضمنی کا تحقق بھی بسیط میں نہ ہوگا۔
قوله ولا بد :-

مناطق دلائل مطابقی اور تضمنی کو حقیقت کا۔ اور دلائل التزامی کو مجاز کا درجہ دیتے ہیں اور حقیقت و مجاز میں کوئی
علاقہ ہونا چاہیے۔ مصنف اسی علاقہ کو بیان کر رہے ہیں کہ دلائل التزامی میں علاقہ عقلیہ یا عرفیہ کا ہونا ضروری ہے یعنی منطقہ کا
تصور بغیر لازم کے عقلی یا عرفی نہ ہو سکتا ہو۔ اول کو لزوم عقلی اور ثانی کو لزوم عرفی کہتے ہیں۔ جیسے ”علمی“ کے تصور کے لئے
”بصر“ کا تصور عقلی لازم ہے۔ اور خاتم کے تصور کے لئے جوہر کا تصور عرفی لازم ہے۔

قوله قبل الالتزام :-

اس کے فائل امام رازی اور ابن رجب ہیں۔ قول کا حاصل یہ ہے کہ دلائل التزامی میں لزوم سے لازم کی طرف انتقال
ہوئے جو محض عقل سے سمجھا جاتا ہے اور امر عقلی کا علوم میں اعتبار نہیں۔ کیوں کہ اس سے تعلیم اور تعلم میں سہولت نہیں ہوتی لہذا
التزام کا علوم میں اعتبار نہ ہوگا۔ البتہ محاورات عربیہ میں بلغار اس کا استعمال کرتے ہیں۔

قوله ونقض :-

التزام کے مجبور ہونے کے بعد اس کا عقلی ہونا بیان کیا گیا تھا۔ اس پر تضمن کے ساتھ نقض وارد کر رہے ہیں۔ ناقض
امام غزالی ہیں۔ نقض کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۱، نقض اجمالی۔ ۱۲، نقض تفصیلی۔

• اگر دلیل کے کسی معین مقدمہ کا انکار کیا جائے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ مغربی یا کبریٰ مسلم نہیں تو ہو کہ نقض تفصیلی کہتے ہیں۔

• اگر مطلقاً دلیل کا انکار کیا جائے کہ ہم کو تمہاری دلیل مسلم نہیں تو اس کو نقض اجمالی کہتے ہیں۔

یہاں دونوں قسم کے نقض وارد ہو سکتے ہیں۔ پہلے دلیل کو اپنے ذہن میں رکھیے تاکہ نقض کی تقریر اجمالی طرح سمجھ میں آجائے۔
دلیل یہ تھی کہ دلائل التزامی عقلی ہے اور عقلی مجبور ہے نتیجہ نکلا کہ دلائل التزامی مجبور ہے۔ اس پر نقض اجمالی کی تقریر یہ ہوگی کہ
ہم کو تمہاری دلیل مسلم نہیں اس لئے کہ تضمن بھی عقلی ہے حالاں کہ وہ مجبور نہیں پس جب حکم دلیل سے متخلف ہو گیا تو دلیل باطل
ہو گئی۔ نقض تفصیلی کی تقریر اس طرح ہوگی کہ عقلی سے اگر یہ مراد لینے ہو کہ وضع کو اس میں دخل نہیں تو ضروری یعنی
دلائل التزامی کو عقلی کہنا مسلم نہیں اس لئے کہ دلائل التزامی اس معنی کے اعتبار سے عقلی نہیں کیونکہ اس میں وضع کو دخل ہے
اگر لزوم کے لئے فقط نہ وضع کیا جاتا تو لازم کہے سمجھ میں آتا۔ اور اگر عقلی سے تمہاری مراد یہ ہے کہ عقل کو بھی اس میں
دخل ہو تو کبریٰ مسلم نہیں یعنی ہر عقلی مجبور ہے اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے اس معنی کے اعتبار سے تضمن بھی عقلی
ہے۔ اس میں کل سے جز کی طرف انتقال ہوتا ہے اور یہ بغیر عقل کی شرکت کے نہیں ہو سکتا۔ حالاں کہ تضمن کو ہم
مجبور نہیں کہتے۔

و يلزمها المطابقة ولا عكس وكونه ليس غيره ليس مما يثبت الذهن اليه دائماً
أما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما -

اس کا جواب یہ ہے کہ تضمن محض عقلی نہیں بلکہ اس میں وضع کو بھی دخل ہے۔ اس لئے کہ جب کل کے اندر وضع پائی جائیگی تو اس کے ساتھ جز کے اندر بھی وضع پائی جائے گی۔ بخلاف التزامی کے کہ وہ صرف عقلی ہے وضع کو اس میں دخل نہیں۔ کیونکہ وضع اس میں ملزوم کے لئے ہوگی۔ اور لازم چونکہ خارج ہوتا ہے ملزوم سے۔ اس لئے ملزوم کی وضع لازم کو شامل نہوگی۔

قوله ويلزمها الخ، اس میں دو دعوے ہیں۔

اول یہ کہ تضمن اور التزام کو مطابقت لازم ہے یعنی وہ دونوں بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں۔ اس واسطے کہ تضمن میں جز پر دلالت ہوتی ہے اور التزام میں لازم پر۔ اور یہ مسلم ہے کہ جز پر دلالت بغیر کل کے نہیں ہوتی۔ اسی طرح لازم پر بغیر ملزوم کے دلالت نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ تضمن اور التزام بغیر مطابقت کے نہیں پائی جاتیں گی۔
دو سرا دعوے ولا عکس سے کیا ہے۔ یعنی تضمن اور التزام مطابقت کو لازم نہیں ہیں۔ بغیر ان دونوں کے مطابقت پائی جاسکتی ہے۔ جیسے ایک لفظ ایسے معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جس کے لئے لازم نہ ہو تو چونکہ وہ معنی بسیط ہیں۔ لہذا اس کے لئے جز نہ ہوگا۔ اور جب جز نہیں تو دلالت تضمن نہ پائی جائے گی۔ اور اس کے لئے لازم بھی نہیں ہے۔ اس لئے دلالت التزامی بھی نہ پائی جائے گی۔

قوله وكونه ۱۔

امام رازی نے اس موقع پر ایک اعتراض کیا ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ہے کہ مطابقت کے لئے التزام لازم نہیں۔ یہ ہم کو مسلم نہیں ہے اس لئے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کے لئے کوئی نہ کوئی لازم نہ ہو۔ اور کچھ لازم نہ ہوگا تو کم از کم کوئی غیر غیور (یعنی وہ شے جسے بغیر نہیں مثلاً زید۔ زید ہے غیور نہیں) ضرور لازم ہوگا۔ تو جب ہر شے کے لئے لازم ہونا ثابت ہو گیا تو دلالت التزامی کا ہونا بھی ہر ایک کے لئے لازم ہوا۔
مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہر لازم پر دلالت کا نام التزام نہیں ہے۔ بلکہ لازم سے مراد لازم بن بالعمی الاخص ہے یعنی ملزوم کا تصور لازم کے تصور کو مستلزم ہو۔ اور ہر بابت کے لئے اس قسم کا لازم ضروری نہیں حتیٰ کہ لیس غیور بھی اس قسم کا لازم نہیں ہے۔ اس لئے بسا اوقات آدمی ایک شے کا تصور کرتا ہے اور غیر کی طرف ذہن نہیں جاتا چہ جائیکہ لیس غیور کا تصور جو یعنی غیر کی نفی ذہن میں آئے۔

قوله أما التضمنية الخ ۱۔

اب تضمن اور التزام میں نسبت بیان کر رہے ہیں کہ ان کے درمیان میں بھی لزوم نہیں۔ تضمن بغیر التزام کے پائی جاتی ہے۔ اور التزام بغیر تضمن کے۔ جیسے ایک لفظ ایسے معنی مرکب کے لئے وضع کیا جائے جس کے لئے لازم نہ ہو تو وہاں دلالت تضمنی ہوگی۔ التزامی نہ ہوگی۔ اور اگر ایسے معنی بسیط کے لئے وضع کیا جائے جس کے لئے لازم ہو تو وہاں دلالت التزامی ہوگی۔ اور تضمنی نہ ہوگی۔

والافراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ لانه ان دل جزر على جزءا معناه فمركب
وليسى قولاً مولفاً ولا مفرداً

قوله والافراد ان: —
لفظ کی دلالت جب معنی پر ہوگی تو اس کی دو قسمیں پیدا ہوں گی۔ مفرد اور مرکب۔
مصنف ان دونوں کی بحث شروع کر رہے ہیں۔ اس میں مناطقہ اور اہل عربیت کا اختلاف ہو رہا ہے کہ افراد
اور ترکیب حقیقتہً اور بالذات لفظ کی صفات ہیں یا معنی کی۔ مناطقہ چونکہ معنی سے بحث کرتے ہیں اس لئے وہ معنی کے
صفت قرار دیتے ہیں۔ اور اہل عربیت الفاظ سے بحث کرتے ہیں اس لئے وہ لفظ کی صفت کہتے ہیں۔
مناطقہ اس طرح تعریف کریں گے "مركب وہ معنی ہے جس کے جزر پر اس کے لفظ کا جزر دلالت کرے" اور
اہل عربیت کے یہاں یہ تعریف ہوگی "مركب وہ لفظ ہے جو اپنے معنی کے جزر پر دلالت کرے"۔ اگر غور کیا جائے تو
معلوم ہو جائے گا کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے جس نے دال کا لحاظ کیا اس کو لفظ کی صفت قرار دیا ہے۔ اور جس نے مدلول کا
اعتبار کیا ہے اس نے معنی کی صفت قرار دی ہے۔ مصنف یہاں اہل عربیت کا مذہب اختیار کرتے ہوئے مفرد اور مرکب کو
لفظ کی صفت قرار دے رہے ہیں۔ جیسا کہ ان کا قول لانه ان دل جزرہ علی جزرہ معناه اس پر دال ہے۔
اس لئے کہ انہوں نے دال کا اعتبار کیا ہے۔ اور دال لفظ ہے۔

قوله لانه : —

مصنف نے جو دعوائے کیا تھا کہ افراد اور ترکیب حقیقتہً لفظ کی صفت ہیں۔ اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ لیکن
دلیل اس طرح بیان کی ہے جس سے لفظ کی تقسیم اہل مرکب والی مفرد بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ کا
جزر معنی کے جزر پر دلالت کرے تو اس کو مرکب کہتے ہیں اور مرکب کو قول اور مولف بھی کہتے ہیں۔ اور اگر لفظ کا جزر معنی
کے جزر پر دلالت نہ کرے تو اس کو مفرد کہتے ہیں۔ پس مرکب کے وجود کے لئے چار امور کی ضرورت ہوتی۔ (۱) لفظ کا جزر ہو
(۲) معنی کا جزر ہو۔ (۳) لفظ کا جزر معنی کے جزر پر دلالت کرتا ہو۔ (۴) یہ دلالت مقصود بھی ہو۔ اگر ان چاروں اموروں
میں سے کوئی ایک امر نہ پایا گیا تو پھر اس کو مفرد کہیں گے۔ مرکب نہ ہو گا۔ جیسے ہمزہ استفہام۔ زید۔ عبد اللہ۔ جب
کسی کا علم ہو۔ حیوان ناطق۔ جب کسی شخص کا علم ہو۔ یہ سب مفرد کہلائیں گے۔ اس لئے کہ ہمزہ استفہام کے لئے جزر نہیں۔
زید میں۔ لفظ کا جزر نہ ہے لیکن معنی کے لئے جزر نہیں۔ عبد اللہ میں لفظ اور معنی دونوں کے لئے جزر ہے لیکن لفظ کا جزر
معنی کے جزر پر علم ہونے کی حالت میں دلالت نہیں کرتا۔ حیوان ناطق میں علم ہونے کی حالت میں دلالت مقصود نہیں۔

فائدہ ۱ : —

۱۔ مرکب کا مفہوم وجودی تھا اس لئے توفیر میں اس کو مقدم کیا گیا۔ کیونکہ وجودی مقدم ہوتا ہے علمی پر۔
۲۔ قول اور مولف لفظ مترادف ہیں لیکن بعض لوگوں نے کچھ فرق بیان کیا ہے کہ اگر اجزاء کے درمیان مابہت ہو، تو
اس کو مولف کہتے ہیں ورنہ مرکب اور قول کہتے ہیں۔
۳۔ قول کو مرکب مجازاً کہا جاتا ہے اس لئے کہ قول تو لفظ ہے اور مرکب ملفوظ ہے۔

وہاں کان مرآۃ لتعرف الغیر فقط ناداة۔ والحق ان الکلمات الوجودیۃ منها فان کان مثلاً کون اشی
شیئاً لم یذکر بعد وسمیها کلمات لتعرفها ودلائلها علی الزمان

قوله وهو الخ۔

یہاں سے مفرد کی تقسیم کر رہے ہیں۔ تعریف میں مفرد کے مؤخر ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی ہے۔ اب تقسیم میں مقدم ہونے کی وجہ
نیچے تقسیم میں ذات کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور تعریف میں مفہوم کا۔ اور مفرد کی ذات مرکب کی ذات پر مقدم ہے اسلئے کہ
مفرد جز ہوتا ہے مرکب کے لئے۔ اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم میں مفرد کو مقدم کیا۔
تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ مفرد اگر غیر یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ کی حالت بتانے کے لئے آئے ہو تو اس کو اداۃ کہتے ہیں اور
اگر آئے نہ ہو تو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ اگرماجی ہیئت ترکیب کے ساتھ زمانہ پر دلالت کرے تو وہ کلمہ ہے اور نہ دلالت کرے تو
اہم ہے۔

فائدہ کا۔

اداء کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ غیر کے پہچانے کا صرف آلہ ہے یعنی خود مقصود نہیں۔ اس میں یاد رکھنا چاہیے
کہ مقصود ہونے کی نفی تصور بالکنتہ اور تصور بکنہہ کے اعتبار سے ہے۔ تصور بالوجه اور تصور بوجہ کے اعتبار
سے ادا بھی مقصود ہے۔ کافی قولہ ہم من حرف جر وان شئت التفصیل فارجح الی ما فیہ التعلیل۔

قوله والحق الخ۔

ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اداۃ کی تعریف تم نے ایسی کی ہے جو افعال۔ قصیر پر صادق
آتی ہے حالانکہ وہ اداۃ نہیں ہیں نہ مناطہ کے نزدیک۔ کیونکہ وہ ان کو کلمات سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور نہ اہل عربیت کے
نزدیک کیونکہ وہ ان کو فعل کہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر اداۃ کی تعریف ان پر صادق آتی ہے تو کچھ حرج نہیں۔
اس لئے کہ حق مذہب یہ ہے کہ یہ اداۃ میں داخل ہیں۔ اس لئے کہ جس طرح اداۃ غیر مستقل ہیں۔ اسی طرح یہ کلمات وجودیہ
بھی غیر مستقل ہیں۔ اسی کو مصنف نے فان کان مثلاً سے بیان کیا ہے۔ لفظ حق سے یہ بات کچھ میں آتی ہے کہ کلمات وجودیہ
یعنی جو کلمات وجود اور ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان کے بارے میں اختلاف ہے۔

بعض لوگوں نے ان کے اندر زمانہ اور ماضی مضارع وغیرہ کی طرف گردان کو دیکھ کر کہہ دیا ہے کہ یہ کلمہ ہیں اداۃ نہیں
لیکن حق مذہب وہی ہے جو مصنف نے اختیار کیا ہے کہ یہ اداۃ میں داخل ہیں۔ اور یہ مذہب حق اس وجہ سے ہے کہ
مناطقہ کی نظر معالیٰ کی طرف ہوتی ہے اور کلمات وجودیہ اپنے معانی کے اعتبار سے مستقل نہیں۔ لہذا اداۃ میں سے
داخل ہوں گے۔

قوله وتسمیها الخ۔

ما قبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ کلمات وجودیہ اداۃ میں داخل ہیں۔ لہذا اس پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ پھر ان کو
کلمات کیوں کہا جاتا ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ان کو کلمات بجانا کہا جاتا ہے کیونکہ یہ زمانہ پر دلالت کرنے اور ماضی
مضارع وغیرہ کی طرف گردان ہونے میں کلمات کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔

والا فان دل لہیتہ علی زمان فکلمہ ولیس کل فعل عند العرب کلمۃ عند المتطقیین

حاصل بحث یہ ہے کہ کلمات وجودیہ اپنے معانی اور مادہ کے اعتبار سے غیر مستقل ہیں۔ اس لئے اداۃ میں داخل ہوتے اور ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے کلمات کا اطلاق ان پر کیا جاتا ہے۔

قوله والا فان —

اگر مفرد غیر کے پہچانے کے لئے آکر نہ ہو تو اگر اپنی ہیئت کی وجہ سے زمانہ پر دلالت کرے تو اس کو کلمہ کہتے ہیں۔ جاننا چاہئے کہ کلمہ میں دو چیزیں ہیں۔ مادہ اور ہیئت۔ اور اس کے معنی تین امور سے مرکب ہیں۔ معنی مصدری نسبت الی فاعل ما اور زمانہ پس معنی مصدری پر تو مادہ دلالت کرتا ہے اور نسبت الی فاعل ما اور زمانہ پر ہیئت دلالت کرتی ہے۔ کلمہ کی تعریف پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کلمہ مرکب ہے تین امور سے جن میں سے ایک نسبت ہے جو کہ غیر مستقل ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو مرکب ہو مستقل اور غیر مستقل سے۔ وہ غیر مستقل ہوتا ہے۔ لہذا کلمہ غیر مستقل ہو تو پھر اس کو کلمہ کی شہ فرار دینا کیسے صحیح ہوگا۔ اس کو اداۃ کی شہ ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ اپنے معنی مطابقی کے اعتبار سے غیر مستقل ہے لیکن معنی تفسیعی یعنی معنی مصدری کے اعتبار سے مستقل ہے۔

قوله ولیس کل —

اس عبارت کی شرح سے بل ہم چاہتے ہیں کہ اہل عرب اور اہل میزان کی اصطلاح میں جو فرق ہے اس کو واضح کر دیں۔ تاکہ بادی النظر میں جو اشتباہ ہوتا ہے وہ دور ہو جائے۔

جاننا چاہئے کہ مناطق کے نزدیک جو اکم ہے وہ اہل عرب کے یہاں اکم ہے اور اس کا عکس نہیں۔ اس لئے کہ اسما و افعال کو اہل عرب اکم کہتے ہیں اور مناطق کے یہاں وہ کلمہ ہیں اور اہل عرب کے یہاں جو حشر ہے وہ مناطق کے یہاں اداۃ ہے۔ لیکن اس کا عکس نہیں ہے۔ چنانچہ کلمات وجودیہ مناطق کے یہاں اداۃ ہیں۔ اور اہل عرب کے نزدیک جو فعل نہیں بلکہ فعل ہیں۔ اسی طرح فعل اور کلمہ دونوں ایک نہیں بلکہ ان میں عجم و خصوص ہے۔ یعنی مناطق کے یہاں جو کلمہ ہے وہ اہل عرب کے نزدیک فعل ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہے یعنی اہل عرب جس کو فعل کہتے ہیں مناطق کے نزدیک اس کا کلمہ ہونا ضروری نہیں۔ مصنف ولیس کل فعل انہ سے جس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں وہ اعتراض اسی اشتباہ کی بنا پر پیدا ہوا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ کلمات وجودیہ کو اداۃ کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو اہل عرب کے نزدیک فعل ہیں اور جس کو اہل عرب فعل کہتے ہیں مناطق اس کو کلمہ کہتے ہیں لہذا یہ کلمہ ہوئے نہ کہ اداۃ۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ آپ کا موجدہ کیہ یعنی ہر فعل کلمہ ہے اور ہر کلمہ فعل ہے مسلم نہیں۔ اس لئے کہ بعض فعل کلمہ نہیں چنانچہ امشی یا ممشی اہل عرب کے نزدیک فعل ہیں اور اہل میزان اس کو کلمہ نہیں کہتے کیونکہ مفرد ہوتا ہے اور ان میں چونکہ صدق اور کذب کا احتمال ہے اس لئے یقینہ ہوئے۔ اہم قضیہ مرکب ہوتا ہے۔ البتہ ممشی کو فعل اور کلمہ دونوں کہہ سکتے ہیں۔ ممشی اور امشی۔ ممشی کلمہ کیوں نہیں ہیں اور ممشی کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہ تینوں میں تار۔ ہمزہ اور ذون فاعل پر دلالت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے بعد فاعل مذکور نہیں ہوتا ہے۔ تاکہ کے طور پر ذکر کریں تو دوسری بات ہے اور ممشی میں یار کی دلالت فاعل پر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد فاعل آ سکتا ہے تو جب ان تینوں میں فاعل پر دلالت ہوئی تو وہ مرکب ہوئے۔ اور مرکب کلمہ نہیں ہوتا اور ممشی میں فاعل پر دلالت نہیں اس لئے وہ مفرد ہوا اور مفرد کلمہ ہوتا ہے۔

فان نحو امشی مثلاً فعل وليس بكلمة لاحتماله الصدق والكذب بخلاف مجشي والا فهو اسم ومن نحو الحكم عليه
وقوله من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد فانه حكمه على نفس الصوت لا على معناه والمختص به هو هذا -
والاول يجري في المهملات وايضاً ان اتحد معناه فمع تشخصه جزئي -

قوله والا الخ -

اور اگر مفرد وغیرہ کیلئے آہ نہیں اور نہ انہی ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتا ہے تو اس کو اسم کہتے ہیں۔ اداء کی
تعریف وجودی تھی اسلئے اس کو سب سے پہلے بیان کیا۔ اور اسم کی تعریف عدی تھی اسلئے اس کو آخر میں بیان کیا۔ کلمہ کی تعریف میں
ایک جز عدی تھا اور ایک وجودی۔ اس لئے اس کو اداء سے مؤخر اور اسم پر مقدم کیا۔ اور ان تینوں کی وجہ تسمیہ کا بیان طالب علم کے
سامنے مختلف کتب میں آچکا ہے اس لئے ہم اس کو ترک کرتے ہیں۔

قوله ومن خواصه الخ -

اسم کی تعریف کے بعد اب اس کے خواص بیان کر رہے ہیں۔ خواص جمع ہے خاصہ کی۔ اور خاصہ سے کا وہ ہے جو اس میں
پایا جائے اور اس کے غیر میں نہ پایا جائے۔ اگر غیر سے جمیع ماسواہ مراد ہوں تو خاصہ حقیقہ ہوگا جیسے کاتب انسان کے لئے۔ اور
اگر غیر سے بعض ماسواہ مراد ہوں تو اس کو خاصہ اضافیہ کہتے ہیں۔ یہاں پر خاصہ اضافیہ مراد ہے۔ یعنی محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ یا اس معنی
ہے کہ اداء اور کلمہ محکوم علیہ نہیں ہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ صرف اسم ہی کے اندر یہ خاصہ پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ کسی میں نہ پایا جائے گا۔
اسلئے کہ مناطقہ کا مذہب ہے کہ قضیہ شرط میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان ہوتا ہے اور مقدم محکوم علیہ ہوتا ہے حالانکہ وہ اسم نہیں۔
کیونکہ اسم مفرد ہوتا ہے اور مقدم مرکب ہوتا ہے۔ اسی طرح "فید عالمہ نفیضہ فیدلیس بعالمہ" اس میں زید عالم محکوم علیہ ہے۔
حالانکہ اسم نہیں کیونکہ قضیہ ہے۔

مصنف نے اسم کے خواص میں سے صرف محکوم علیہ پر اسوجہ سے استفا کیا ہے کہ دوسرے خواص سے یہاں غرض متعلق نہیں۔

قوله من حرف جر -

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ تم نے محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ بیان کیا ہے حالانکہ من حرف جر میں من محکوم علیہ
ہے اور وہ اداء ہے اور ضرب فعل ماضی میں ضرب محکوم علیہ ہے اور وہ فعل ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ کہا
ہے معنی کے اعتبار سے اور من اور ضرب یہاں محکوم علیہ ہیں لفظ کے اعتبار سے۔ یعنی لفظ من پر حرف جر ہونے کا اور لفظ ضرب
پر فعل ماضی ہونے کا حکم لگایا جا رہا ہے۔ اسلئے کہ لفظ کے اعتبار سے محکوم علیہ اداء اور فعل ہی کیا مہملات تک اس قسم کا محکوم علیہ بن سکتے
ہیں۔ جیسا کہ جحق مہمل میں۔ جسٹ محکوم علیہ ہے حالانکہ موضوع نہیں بلکہ مہمل ہے۔ حاصل یہ کہ جو محکوم علیہ شخص بالاسم ہے وہ
اور ہے یعنی محسوس اور ان مثالوں میں جو محکوم علیہ ہے وہ اور ہے یعنی لفظ۔ پس اعتراض وارد نہ ہوگا۔

قوله وايضا الخ -

لفظ ايضاً سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ یہ تقسیم بھی اپنے ماقبل کی طرح مطلق مفرد کی ہے۔ بعض لوگوں نے جو اس تقسیم کو اسم کے ساتھ
کیا ہے صحیح نہیں۔ کیونکہ اس تقسیم کے اقسام جس طرح اسم پر جاری ہوتے ہیں۔ اسی طرح اداء اور کلمہ پر بھی جاری ہوتے ہیں۔ جیسا کہ
اپنے مؤقور پر آجائے گا۔ مفرد کی یہ تقسیم وحدت معنی اور کثرت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اول کو اتحد معناه سے اور ثانی کو

ویدخل فیہ المضمرة واسمار الاشارات فان الوضع فیہما وان كان عاما لکن الموضوع له خاص علی ما هو
التحقق -

وان کثر سے بیان کیا ہے وحدت معنی کے اعتبار سے تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مفرد کے معنی ایک ہوں اور وضع کے
اعتبار سے ان میں شخص پایا جائے تو اس کو جزئی حقیقی کہتے ہیں اور شخص وضعی نہ ہو تو اس کو کلی کہتے ہیں۔ انکی دو قسمیں
ہیں۔ اگر اپنے تمام افراد پر برابر صادق ہو کسی قسم کا تفاوت نہ ہو تو اہم کو متواہل کہتے ہیں۔ اور تفاوت ہو تو اسکو مشکک
کہتے ہیں۔

قوله ویدخل فیہ

اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اسلئے کہ
اس سے ضمائر اسماء اشارہ خارج ہو گئے کیونکہ جزئی کی تعریف آپنے یہ کہ ہے کہ اس میں وضع کے اعتبار سے شخص ہو
اور ان میں ایسا نہیں۔ مصنف جواب دے رہے ہیں کہ ضمائر اور اسماء اشارہ میں وضع اگر عام ہے اور اس میں
شخص نہیں لیکن ان کا موضوع له خاص ہے پس موضوع له میں شخص ہونے کی وجہ سے ان کو جزئی میں دخل
کیا گیا۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اسم اشارہ اور ضمیر مکمل و حاضر میں تو آپ کا یہ جواب صحیح ہے کہ انکا موضوع له
خاص ہے مگر ضمیر غائب میں آپ کیا جواب دیں گے۔ اسلئے کہ ہمیشہ اس کا مرجع جزئی نہیں ہوتا بلکہ کبھی کلی کی طرف
ضمیر غائب راجع ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اکثری حالت کا اعتبار کیا ہے یعنی اس مخصوص صورت کے علاوہ
جو معترض نے بیان کی ہے۔ تمام ضمائر اور اسماء اشارہ کا موضوع له خاص ہے اسلئے بقاعدہ لاکثر حکم الکمل۔ ہم نے
حکم لگادیا کہ سب کا موضوع له خاص ہے۔

قوله علی ما هو التحقيق

علامہ تفقازان کا رد کر رہے ہیں۔ علامہ نے بول فرمایا ہے کہ اسماء اشارہ اور ضمائر میں جس طرح وضع عام ہے
اسی طرح ان کا موضوع له بھی عام ہے۔ یعنی امر کلی۔ البتہ استعمال ان کا جزئیات میں ہوتا ہے۔ پس یہ محبار
متروک الحقیقہ کے قبیل سے ہوئے۔ مصنف نے فرمایا کہ علامہ کی یہ بات خلاف تحقیق ہے اسلئے کہ لفظ کو معنی مجازی میں
استعمال کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معنی حقیقی کا لحاظ کیا جائے۔ اور علامہ کے نزدیک حقیقت کے اعتبار سے ان کا
موضوع له امر کلی ہے۔ تو جزئیات میں استعمال کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرنا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ
علامہ کی بات صحیح نہیں۔

جاننا چاہیئے کہ وضع کی چار قسمیں ہیں۔

- (۱) وضع خاص اور موضوع له بھی خاص۔ جیسے زید کی وضع اس کی ذات کے لئے۔ اس میں دونوں متعین ہیں۔
- (۲) وضع عام اور موضوع له بھی عام ہو۔ جیسے اسم فاعل کی وضع اس ذات کے لئے جس کے ساتھ فعل قائم ہو
اس میں کسی جانب میں تعین نہیں۔

(۳) وضع عام موضوع له خاص ہو۔ جیسے ضمائر، اسماء اشارہ، اسماء موصولات۔ کہ ان میں وضع کے اعتبار سے

ویدونہ متواط ان تساوت افرادہ فی الصدق والا فمشکک وحصر والتفاوت فی الاولیۃ والا ولویۃ

تو عموم ہے لیکن موضوع لا ان سب کا خاص ہے۔
(۲) وضع خاص اور موضوع لا عام۔ جیسے انسان کی وضع امر کلی کے لئے۔ لیکن یہ قسم مستقل نہیں بلکہ پہلی قسم یعنی وضع خاص اور موضوع لا خاص میں داخل ہے۔ اس لئے کہ خصوص سے مراد تعین ہے۔ خواہ وہ نوعی ہو یا شخصی ہو اور قسم رابع میں موضوع لا کے اندر تعین نوعی موجود ہے۔

قوله ویدونہ انہ

اور اگر مفرد کے معنی تو واحد ہوں لیکن شخص نہ ہوں بلکہ کلی ہوں تو اگر وہ اپنے تمام افراد پر برابر صادق آئیں تو اس کو متواطی کہتے ہیں۔ جیسے نفس۔ انسان حیوان کا صدق اپنے اپنے افراد پر۔
متواطی اسم فاعل کا صیغہ ہے اور تواطو سے ماخوذ ہے جس کے معنی توانفی کے ہیں۔ اس کلی کے افراد بھی متوافق ہوتے ہیں۔ ان میں کسی قسم کا تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا۔ اس لئے اس کا نام متواطی ہے۔

قوله والا فمشکک انہ

اور اگر مفرد کے معنی کلی ہوں اور کلی اپنے افراد پر برابر صادق نہ آئے تو اس کو مشکک کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا صدق واجب اور ممکن پر۔ والتفصیل سیاتی۔
مشکک اسم فاعل کا صیغہ ہے اور تشکیک سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں شک میں ڈالنا۔ دراصل اس کلی میں دو جہتیں ہیں۔ ایک وحدۃ المعنی۔ دوسرے اختلاف فی الصدق۔ تو اگر اول جہت کا لحاظ کیا جائے کہ اصل معنی میں سب افراد متحد ہیں تو خیال ہوتا ہے کہ یہ متواطی ہے۔ اور دوسری حیثیت دیکھی جائے کہ اس کلی کا صدق تمام افراد میں برابر نہیں ہے تو شبہ یہ ہوتا ہے کہ ان افراد کے معانی علیحدہ علیحدہ ہیں اور یہ کلی ان کے درمیان مشترک ہیں تو گویا کہ اس نے دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیا۔ وہ بے چارہ کبھی اس کو متواطی سمجھتا ہے اور کبھی مشترک۔ اس لئے اس کلی کا نام مشکک ہوا۔ کلی مشکک کا اقسام اربعہ مذکورہ میں حصر استقرائی ہے۔ اس لئے کہ تفاوت کی اور بھی بعض صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ ایک کلی کسی کے لئے جڑ ہو اور کسی کے لئے جڑ کا جز ہو۔ لیکن مناطہ نے بعض اغراض کے اعتبار سے چار میں انحصار کیا ہے جس کو ہم تفصیل کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

(۱) تفاوت فی الاولیۃ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا صدق بعض افراد پر باقتضار ذات ہو اور بعض پر بالواسطہ ہو۔ جیسے کہ ضرور شمس اور ارض دونوں کے لئے ثابت ہے لیکن شمس کے لئے خود اس کے ذاتی تقاضے کی بنا پر ہے اور ارض کے لئے بالواسطہ شمس کے۔

(۲) تفاوت فی الاولیۃ :-

اس کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ثبوت بعض افراد کے لئے علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے۔ جیسے وجود۔ کہ یہ واجب اور ممکن دونوں پر صادق ہے۔ لیکن واجب پر صادق ہونا علت ہے۔

والشدة والزادة ولا تشكيت في الماهيات .

ممكن پر صادق ہونے کیلئے ۔

(۳) تفاوت فی الشدة ۱۔ اس کا تحقق کیمیات میں ہوتا ہے اور اس کا مقابل ضعف ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کئی کا صدق بعض افراد پر اس طرح ہو کہ وہ دم کی مدد کے ساتھ عقل اس فرد اشد سے امثال اضعف کا انتزاع کر سکے یعنی ایسا معلوم ہو کہ اس فرد پر یہ وصف اضعف سے کئی گنا زیادہ پایا جاتا ہے گویا کہ اضعف جیسے بہت سے افراد اس سے بن سکتے ہیں ۔ جیسے سفید برف ، اور سفید کاغذ ۔ کہ سفید تو دونوں ہیں لیکن برف میں سفیدی شدت کے ساتھ پائی جاتی ہے ۔ اور کاغذ میں ضعف کے ساتھ ۔ اور ایسا خیال ہوتا ہے کہ برف میں اتنی شدت کے ساتھ سفیدی پائی جاتی ہے کہ کاغذ جیسی بہت سی سفیدیاں اس سے نکل سکتی ہیں ۔

(۴) تفاوت فی الزادة ۱۔ اس کا تحقق کیمیات میں ہوتا ہے اور اس کا مقابل نقصان ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کئی کا صدق بعض افراد پر اس طرح ہو کہ وہ دم کی مدد سے عقل اس فرد ازید سے امثال نقص کا انتزاع کر سکے ۔ یعنی ایسا معلوم ہو کہ اس فرد پر یہ وصف نقص کے اعتبار سے کئی گنا پایا جاتا ہے گویا نقص جیسے کئی افراد اس سے بن سکتے ہیں جیسے ایک اور دس کاغذ ۔ کہ عدد کے ساتھ دونوں متصف ہیں لیکن عدد کا صدق دس پر زیادتی کے ساتھ ہے اور ایک پر کمی کے ساتھ ۔

فائدہ ۱۔ جو امثال اشد سے منترع ہوتے ہیں وہ منترع عنہ سے نہ تو وجود میں مقبایں ہوتے ہیں اور نہ وضع میں یعنی اشارہ جیسے میں بخلاف ان امثال میں جو ازید سے منترع ہوتے ہیں کہ وہ منترع عنہ سے یا تو وجود اور وضع دونوں میں مقبایں ہوتے ہیں یا صرف وجود میں یا صرف وضع میں ۔ والتفصیل فی المطولات ۔

قولہ ولا تشکیت ۱۔ اس میں اختلاف ہوا ہے کہ تشکیک کے اقسام اردہ مذکورہ مابیات اور عوارض میں پائے جاتے ہیں یا نہیں ۔ حکام مشائخ اس کا انکار کرتے ہیں اور حکام اشرافین نے تسلیم کیا ہے ۔ مصنف مشائخ کی تائید کر رہے ہیں کہ مابیات اور عوارض میں تشکیک کسی قسم کی نہیں ہو سکتی ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشکیک بالادویہ یا بالادویہ ہو تو اس میں مجبوریہ ذاتیہ لازم آتی ہے یعنی ذاتی کا صدق اپنی ذات پر کسی علت کا محتاج ہو جائے اور یہ محال ہے اور وہ لازم یہ ہے کہ تشکیک بالادویہ کا مطلب یہ ہے کہ مابیت کا صدق بعض افراد پر باقتضائے ذات ہے اور بعض پر کسی امر خارج کے واسطے ہے ۔ پس وہ امر خارج اس فرد پر مابیت کے صادق آنے پر کے لئے علت ہو گا ۔ حالانکہ مابیت کا صدق اپنے افراد پر کسی علت کا محتاج نہیں ہوتا ۔ یہی خوئی تشکیک بالادویہ کی صورت میں لازم آتی ہے ۔ اس لئے کہ تشکیک بالادویہ کا مطلب یہ ہو گا کہ مابیت کا صدق بعض افراد پر علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کے لئے ۔ پس ان دونوں قسم کی تشکیک میں مابیت کا بعض افراد پر صادق آنا علت کا محتاج ہو گا اور اسی کو مجبوریہ ذاتیہ کہتے ہیں جو باطل ہے ۔ اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل ہوتا ہے ۔ لہذا معلوم ہو کہ مابیت میں یہ دونوں قسم کی تشکیک باطل ہے ۔ اسی طرح مابیات میں تشکیک بالشدۃ والازادہ بھی نہیں ہو سکتی ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی مابیت میں تشکیک بالشدۃ والازادہ ہو تو ہم دریافت کریں گے کہ اشد ازید میں کوئی زائد چیز ہے جسکی وجہ سے وہ پر یہ مابیت شدہ یا زیادتی کے ساتھ صادق آتی ہے اور اضعف اور انقص میں وہ زائد چیز نہیں پائی جاتی اس لئے ان پر یہ مابیت ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے اور اضعف اور انقص میں وہ زائد چیز نہیں ہے ۔ اگر فائدہ چیز نہیں ہے تو پھر تشکیک بالشدۃ یا بالازادہ کیسے ہو سکتی ہے ۔ اور اگر اشد اور ازید میں کوئی زائد چیز ہے تو پھر ہمارا سوال یہ ہے کہ وہ زائد چیز ان دونوں کی مابیت کے اندر داخل ہے یا ان دونوں کی مابیت سے خارج ۔ اگر خارج ہے تو پھر تشکیک مابیت میں کیا ہوئی مابیت خارج میں ہوئی اور ہم نے اول کی نفی کی ہے کہ

ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود ومعنى
كون احد الفردين اشد من الاخر بحيث ينتزع عنه

اور اگر وہ زائد چیز ہامیت کے اندر سے یعنی اشد کی ہامیت میں وہ زائد چیز ہے۔ اور اضعف کی ہامیت میں نہیں۔ اسی
طرح ازید کی ہامیت میں وہ زائد چیز ہے اور نقص کی ہامیت میں نہیں۔ تو پھر اشد اور اضعف یا ازید اور نقص ایک ہامیت کے ازاد
نہ ہوتے۔ بلکہ اشد کی ہامیت اور ہوتی اور اضعف کی دوسری۔ اسی طرح ازید اور نقص کی ہامیت غیر۔ غیر ہوئی پس تشکیک ہامیت
میں ہوتی نہ کہ ہامیت واحدہ میں۔ اور اس کام کو انکار نہیں۔

قوله ولا في العوارض الخ۔

یعنی جس طرح تشکیک ہامیت میں نہیں ہے اسی طرح عوارض یعنی مبادی میں تشکیک نہیں۔ اسلئے کہ عوارض میں تشکیک کی دو صورتیں
ہیں یا تو ازاد کے اعتبار سے ہوگی یا معروض کے اعتبار سے۔ اور یہ دونوں منتفی ہیں ازاد کے اعتبار سے۔ اسواسلئے تشکیک نہیں ہو سکتی کہ ان ازاد
کیلئے جو کہی ہوگی وہ ان کے لئے نوع ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ ہر کہی اپنے افراد حصصی کے اعتبار سے نونا ہوتی ہے اور نوع کلی ذاتی ہے۔
اور ذاتیات میں تشکیک کی نفی اسی ثابت ہو چکی ہے اور معروض کے اعتبار سے اسواسلئے تشکیک نہیں ہو سکتی کہ یہ قاعدہ مسلمہ کہ کہی مشکل کا فعل
اپنے معروض پر کل بالواطء ہوتا ہے اور وہ یہاں صحیح نہیں مثلاً اللہاء سواد کما صحیح نہیں بلکہ الرءاء ذو سواد کما جائے گا۔

قوله بل في اتصاف الافراد بها الخ۔

بہا میں ہا کی ضمیر عوارض کی طرف راجع ہے اور بطور استخدام۔ یہاں عوارض سے مراد مشتقات ہیں۔ استخدام کا مطلب یہ ہے کہ ایک
لفظ کے دو معنی ہوں۔ جب مراد محتہ بیان کیا جائے تو ان میں سے ایک معنی مراد لئے جائیں۔ اور جب اس کی ضمیر راجع کی جائے تو دوسرے
معنی مراد لئے جائیں۔ یہاں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے کہ جب عوارض کو مراد محتہ بیان کیا گیا اور کما گیا لا في العوارض تو اس سے مبادی
مراد لئے گئے اور جب ضمیر راجع کی گئی تو اس سے مشتقات مراد لئے گئے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ نہ تو مایات میں تشکیک ہے اور نہ عوارض میں۔
بلکہ کہی کے ازاد کا اتصاف جب مشتقات کے ساتھ ہوتا ہے اس وقت تشکیک ہوتی ہے۔

قوله فلا تشكيك في الجسم الخ۔

اس میں لف و ضمیر مرتب اور لا تشکیک فی الجسم کا تعلق لا تشکیک فی الماهیات کے ساتھ ہے۔ اور لا في السواد کا تعلق لا في العوارض
کے ساتھ ہے۔ اور بل في اسود کا تعلق بل في اتصاف الافراد کے ساتھ۔

مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مایات اور عوارض میں تشکیک نہیں بلکہ مشتقات میں ہے تو اس پر تفسیر
فرمائیے کہ جسم میں تشکیک ہوگی کیونکہ وہ ہامیت ہے۔ اور سواد میں ہوگی کیونکہ وہ عرض ہے البتہ اسود میں ہوگی اسلئے کہ وہ منتفی ہے۔

قوله وكون معنى الفردين اشد الخ۔

بادی النظر میں ایک اعراض واقع ہوتا تھا اس کا جواب ہے۔ اعراض یہ ہے کہ اعراض میں تشکیک نہیں حالانکہ عام طور پر
لوگ کما کرتے ہیں کہ اس فرد میں سواد زیادہ ہے نسبت اس فرد کے اسی طرح بیاض وغیرہ میں بھی اس قسم کا اطلاق ہوتا ہے اور تشکیک فی العوارض
نہیں تو اور کیا ہے؟ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ دو فردوں میں سے ایک کا دوسرے سے اشد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عقل فرد اشد سے دم کی مدد
اضعف کے امثال کا انتراع کرتی ہے اور اس فرد اشد کی امثال اضعف کی طرف تخیل کرتی ہے جس سے عوام کے ہم میں یہ بات آتی ہے کہ یہ

العقل بمجموعة الوجود امثال الاضعف ويمثله اليها حتى ان الاوصاف العامة تذهب الى انه متالف منها فافهم وان كثر معناه فان وضع لكل ابتداء مشتركة

فروا شد امثال اضعف سے مرکب ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا، کیوں کہ امثال اضعف بعض انتزاعی امور ہیں۔ فردا شد میں ان کا وجود نہیں ہوتا جس سے مرکب ہونے کا حکم لگایا جائے۔
جواب کا حاصل یہ ہوا کہ عوارض میں تشکیک بالاشد حقیقتہً نہیں ہے۔ البتہ عوام جو دائرہ تقلید میں زندگی گزار رہے ہیں ان کو کوئی سہ نہیں۔ اور تحلیل اور ترکیب کے درمیان فرق کی تمیز نہیں کرتے۔ ان کا یہ مذہب ہے۔
اب ہم تحلیل اور ترکیب کا فرق بیان کرتے ہیں۔ تاکہ آپ لوگ عوام کے حلقے سے نکل کر تحقیق کے دائرہ میں آجائیں۔
• تحلیل میں اجزاء کا وجود بالفعل نہیں ہوتا بلکہ وہ محفل سے منزع ہوتے ہیں۔ اور ترکیب میں اجزاء بالفعل موجود ہوتے ہیں۔ جن سے مرکب کی ترکیب ہوتی ہے۔ عوام اس فرق کو نہیں سمجھتے ہیں اس لئے وہ اجزاء تحلیل سے فردا شد کو مرکب سمجھتے گئے ہیں۔

قوله بمجموعة الوجود انما

مصنف نے مجموعة الوجود اس واسطے کہا کہ عقل فردا شد سے جن امثال اضعف کا انتزاع کرتا ہے یہ امور جزئیہ ہیں اور جزئیات کا مدرک وہم ہوتا ہے نہ کہ عقل۔ کیونکہ عقل مدرک کلیات ہے اس لئے وہم کے مدد کی ضرورت پیش آتی۔

قوله فافهم انما

اس سے یا وقت مقام کی طرف اشارہ ہے یا اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف نے اعراض یعنی مبادی میں تشکیک کی نفی کی ہے اور مشتقات میں تشکیک کے قائل ہیں۔ حالانکہ جب تک مبادی میں تفاوت نہ ہو اس وقت تک مشتقات میں تفاوت نہیں ہو سکتا۔ پس مشتقات میں تفاوت مستلزم ہوگا مبادی میں تفاوت کو۔
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کو تسلیم ہے کہ مشتقات میں تفاوت مبادی میں تفاوت کو مستلزم ہے لیکن ہر تفاوت کا نام تشکیک نہیں۔ تشکیک کے لئے ضروری ہے کہ اصل بالواطاة ہو۔ اور کلی شلک کا محل مشتقات میں بالواطاة ہے لہذا اس میں تشکیک ہے اور مبادی میں حمل بالواطاة نہیں اس لئے اس میں بھی تشکیک نہیں۔

قوله وان كثر انما

یہاں سے مفرد کی اس تقسیم کا بیان ہے جو کثرت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اس تقسیم کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مفرد کے معنی کثر ہوں اور ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔ اور اگر ہر معنی کیلئے علیحدہ علیحدہ نہیں وضع کیا گیا بلکہ وضع تو کیا گیا تھا ایک معنی کے لئے اور استعمال ہونے لگا دوسرے معنی میں تو اگر ثانی معنی میں اس قدر مشہور ہو گیا ہے کہ بغیر قرینہ کے معنی اول یعنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا تو اس کو مفرد کہتے ہیں۔ اس کا بیان تفصیل کے ساتھ آ رہا ہے۔ اور اگر ثانی معنی میں مشہور نہیں ہوا۔ اول معنی یعنی موضوع لہ میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ثانی معنی میں بھی مستعمل ہے تو جب اول معنی میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہتے ہیں اور ثانی میں جب استعمال ہو تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔

قوله لكل انما

یعنی مشترک ہو کہتے ہیں جو ہر معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس حقیقت اور مجاز کل گئے کیونکہ مجاز موضوع لہ میں ہے لہذا موضوع لہ احدہما اور حقیقت

قوله ابتداء، —

یعنی مشترک کے لئے ضروری ہے کہ ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ مستقلاً وضع کیا گیا ہو۔ اس قید سے منقول خارج ہو گیا اسلئے کہ ہمیں اس قسم کی وضع نہیں پائی جاتی بلکہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے پھر اس سے نقل کر کے کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگتا ہے۔

تقسیم جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا ہے کثرت معنی کے اعتبار سے ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کثرت معنی سے معنی موضوع لا مراد ہے یا معنی مستعمل فیہ۔ یعنی لفظ مفرد جس معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے وہ کثرتوں یا جن میں استعمال ہونے لگا ہے وہ کثرتوں۔ اگر معنی موضوع لا کی کثرت مراد ہے تو پھر حقیقت اور مجاز کو کثرت معنی کی قسم میں داخل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ معنی موضوع لا ان میں کثرت نہیں۔ کیوں کہ مجاز میں وضع نہیں ہے صرف حقیقت میں ہے۔ پس موضوع لا ایک معنی ہونے نہ کہ کثرت۔ اور اگر معنی مستعمل فیہ کی کثرت مراد ہو تو پھر اسماء اشارات اور ضمائر کو بھی کثرت معنی کی قسم میں داخل کر کے مشترک کہنا چاہیے۔ اس لئے کہ معنی مستعمل فیہ ان میں کثرت ہیں تو پھر ان کو وحدۃ معنی کی قسم میں داخل کر کے جزئی کیوں کہنا ہے۔ نیز اس صورت میں ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ کثرت میں ضمیر معنی کی طرف راجع ہے جو مصنف کی عبارت "ان اتحاد معناه" میں اس سے قبل مذکور ہوا ہے۔ اور وہاں معنی سے مراد معنی موضوع کو ہیں تو اس کا مقتضا یہ ہے کہ کثرت کی ضمیر کا مرجع بھی معنی موضوع کو ہونہ کہ مستعمل فیہ۔ کیونکہ معنی مستعمل فیہ کا تو ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں کثرت معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ کی کثرت ہے۔ اور اسماء اشارہ وغیرہ میں اگرچہ معانی مستعمل فیہ کثرت ہیں لیکن ہر ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ان میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے ان کو مشترک میں داخل نہیں کیا گیا ہے۔ کثرت کی ضمیر کے مرجع کے بارے میں جو اعتراض ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں صنعت اخذام ہے کہ جب معنی کو مراعت ذکر کیا گیا تو اس سے معنی موضوع لا مراد لئے گئے۔ اور جب اس کی طرف ضمیر راجع ہوئی تو معنی مستعمل فیہ مراد ہے خواہ وضع ہو یا نہ ہو۔

قوله والحق انه واقع ۱ —

مصنف نے اس مختصر عبارت میں مشترک کے بارے میں جو اختلافات ہیں ان کو بیان کر کے حق مذہب کو واضح کیا ہے مشترک کے بارے میں پانچ طرح سے اختلاف کیا گیا ہے۔

- (۱) مشترک ممکن ہے یا نہیں۔
- (۲) اگر ممکن ہے تو واقع ہے یا نہیں۔
- (۳) اگر واقع ہے تو ضدین کے درمیان واقع ہونا چاہیے یا نہیں۔
- (۴) اگر ضدین کے درمیان واقع ہے تو اس میں محمول ہے یا نہیں۔
- (۵) اگر محمول ہے تو حقیقتہً ہے یا مجازاً۔

مصنف نے ان سب کا جواب ایک جملے میں دے دیلے کہ ممکن ہے اور واقع ہے حتیٰ کہ ضدین کے درمیان بھی واقع ہے۔ البتہ اس میں محمول حقیقتہً نہیں۔ اب بخلافین کے استدلال اور جواب کو قدرے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں مشترک ممکن نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کے ممکن ہونے کی صورت میں کم از کم دو چیزوں کی طرف آن واحد میں نفس کا مزہ ہو گا یا تفصیل لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ تو یوں اس کی یہ ہے کہ جب مشترک کا اطلاق کیا جاتے تو اس کے کسی معنی کا محاط نہ کیا جائے گا یا بعض معنی کا کیا جائے گا یا تمام معنی کا کیا جائے گا۔ یہ تین احتمال ہوتے۔

حقی بن الضدین

اگر کسی معنی کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس صورت میں مشترک کی وضع کا بطلان لازم آتا ہے۔ اور اگر بعض معنی کا لحاظ کیا جائے بعض کا نہیں تو اس صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ توجہ یہ دونوں احتمال صحیح نہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گا کہ مشترک کے اطلاق کے وقت اس کے تمام معنی ملحوظ ہوں گے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے تمام معانی کا لحاظ کرتے وقت نفس کی توجہ اجمالی ہوگی یا تفصیلی۔ اول باطل ہے اس لئے کہ جب اس کے معانی کی وضع میں تعدد اور تفصیل ہے یعنی ہر ایک معنی کے لئے وضع علیحدہ علیحدہ ہے تو لحاظ اور توجہ میں بھی تفصیل ہوگی۔ اور آن واحد میں نفس کا معانی کثیر کی طرف بالتفصیل متوجہ ہو جانا باطل ہے اور یہ بطلان مشترک کے امکان کی بنیاد پر لازم آیا۔ لہذا اس کا ممکن ہونا باطل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ احتمالات غلطہ میں سے دوسرے احتمال کو ہم اختیار کرتے ہیں کہ مشترک کے امکان کی صورت میں اس کے بعض معانی کا لحاظ ہوگا اور ترجیح بلا مرجح اس صورت میں لازم نہیں آتی۔ اس واسطے کہ وہیں کہ بعض معانی سے مناسبت ہوتی ہے اور بعض سے نہیں ہوتی۔ پس جن سے مناسبت ہے ان کا لحاظ کرے گا اور جن سے مناسبت نہیں ان کو چھوڑ دے گا۔

(۲) جو لوگ مشترک کے امکان کے قائل ہیں لیکن اس کے وقوع کا انکار کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک کے اندر ابہام ہوتا ہے۔ اس لئے اس کے وقوع کی صورت میں اس کے ابہام کا کوئی معین لایا جائے گا یا نہیں۔ اگر نہ لایا جائے تو مقصود میں خلل واقع ہوگا۔ کیونکہ بغیر بیان کے معلوم نہ ہوگا کہ کون سے معنی مراد ہیں۔ اور اگر معین لایا جائے تو پھر حصول مقصد میں خود ہی کافی ہے۔ مشترک کو لا کر خواہ مخواہ تطویل سے کیا فائدہ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم شن ثانی کو اختیار کرتے ہیں۔ یعنی مشترک کے واقع ہونے کی صورت میں اس کا بیان نہ لایا جائے گا۔ اس صورت میں تم نے کہا تھا کہ مقصود میں خلل واقع ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی مقصود ابہام ہی ہوتا ہے پس ابہام مغلل المقصود نہ ہوگا بلکہ مفید المقصود ہوگا۔ جیسا کہ توجہ کی صورت میں ہوتا ہے کہ اس میں ایک لفظ لایا جاتا ہے جس کے دو معنی ہوتے ہیں۔ ایک قریب اور دوسرے بعید اور مراد بعید معنی لئے جلتے ہیں اور اس کا استعمال فصحاء اور لغوار کے کلام میں بکثرت ہوتا ہے۔ کتب میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ ان کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لئے جا رہے تھے کفار نے سوال کیا کہ تمہارے ساتھ یہ کون ہیں۔ انھوں نے جواب دیا "مرجل یهدی الی السبیل" یہ ایک صاحب ہیں جو مجھ کو راستہ بتاتے ہیں۔

اس جواب سے کفار یہ سمجھ کر ابوبکر جہاں جا رہے ہیں اس جگہ کا راستہ ان کو نہ معلوم ہوگا اس لئے اس شخص کو ہمراہ لے لیا تاکہ راستہ بتائے، حالانکہ ابوبکرؓ نے یہ مطلب نہیں لیا تھا۔ ان کا مقصد سبیل الہی اور صراط مستقیم تھا۔ ظاہر ہے کہ اگر حضرت ابوبکر صدیقؓ یہاں ابہام سے کام نہ لیتے تو کفار جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن تھے آپ کو تکلیف پہنچاتے۔ یہ جواب غماض شن ثانی اختیار کرنے کی صورت میں۔ اور اگر شن اول کو اختیار کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ مشترک کے ابہام کو دور کرنے کے لئے اگر کوئی مسیقن لایا جائے گا تو تطویل بلا فائدہ لازم آئے گی۔ اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اسلئے کہ کبھی بیان بعد الاہام میں زیادہ بلاغت پیدا ہو جاتی ہے۔ کما بین فی موضعہ۔

(۳) جو لوگ مشترک کے امکان اور وقوع کے قائل ہیں لیکن ضدین کے درمیان وقوع کا انکار کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشترک کا ضدین کے درمیان وقوع مانا جائے تو اس صورت میں اجتماع متضادین لازم آئے گا جو کہ امر باطل ہے۔ اس لئے کہ ضدین کے تضاد کا تضاد متاخر کا ہوگا، اور مشترک کے اشتراک کا تضاد متاخر کا ہوگا اتحاد کا۔ اور ظاہر ہے کہ تناظر اور اتحاد میں منافات ہے۔

لکن لا عموم فیہ حقیقہ

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں محل واحد کے اندر اجتماع ضدین لازم آتا ہے اس لئے کہ لفظ مشترک ہے جب انکی دونوں ضد کا ارادہ کیا جائے گا تو وہ دونوں ضد ذہن میں جمع ہو جائیں گی اور ذہن محل واحد ہے اور محل واحدیں اجتماع ضدین محال ہے۔
اعتراض اول کا جواب یہ ہے کہ تناظر اور اتحاد ایک جہت سے نہیں ہے تاکہ منافاة لازم آئے بلکہ تناظر معانی کے لحاظ سے ہے اور اتحاد لفظ کے اعتبار سے اور اس میں کوئی خرابی نہیں۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اجتماع ضدین فی محل واحد اس وقت محال ہے جب محل امر خارجہ میں سے ہو اور ذہن امر خارجہ میں سے نہیں ہے۔ ضدین کے درمیان مشترک کے واقع ہونے کی مثال لفظ قراءہ ہے جو حیض اور طہر دونوں کے درمیان مشترک ہے حالانکہ یہ دونوں ضد ہیں۔ امام ابو حنیفہ نے قراءہ سے حیض مراد لیا ہے اور امام شافعی نے طہر مراد لیا ہے۔
والتفصیل فی کتب الاصول

قولہ لکن لا عموم فیہ اسخ

اس میں جو تھے اور پانچوں اختلاف کو بیان کیا گیا ہے یا بوں سمجھئے کہ ابطال باطل کے بعد اب احقاق حق کا بیان ہے۔ مشترک میں عموم ہے یا نہیں، اگر ہے تو حقیقہ ہے یا مجازاً، اس سلسلہ میں مختلف اقوال ہیں۔ امام شافعی، امام مالک، عبد الجبار معتزلی، قاضی ابوبکر باقلانی شافعی المذہب عموم کے قائل ہیں۔ دلیل میں الدیباک کا ارشاد ان الله وملتکنته یصلون علی النبی یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما کو پیش کرتے ہیں۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں لفظ صلوة لایا گیا ہے۔ اور اس میں نسبت کے اختلاف سے معانی میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ جب اشتراک کی طرف نسبت کریں تو اس کے معنی رحمت کے ہوتے ہیں، اور جب فرشتوں کی طرف ہو تو استغفار کے، اور جب عباد کی طرف ہو تو اس کے معنی دعا کے ہوتے ہیں۔ اور آیت میں یصلون ذکر کیا گیا ہے۔ جس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ لہذا اگر ہم نو صلوة کے دونوں معانی مختلف ایک ہی وقت میں مراد ہوں گے اور یہ عموم نہیں تو پھر کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ، ابوالحسن کرخی، امام رازی، شافعی المذہب، ابوالہاشم معتزلی کا یہ مذہب ہے کہ مشترک میں عموم نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کسی لفظ کو معنی کے لئے وضع کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہی معنی موضوع المراد میں اس کا غیر مراد نہیں اور مشترک میں چونکہ معانی کے لئے علمیہ و علمیہ وضع ہوتی ہے تو جس وقت وہ جس معنی کے لئے وضع کیا جائے گا اس وقت وہی معنی مراد ہوں گے اس کے غیر مراد نہ ہوں گے۔ مثلاً لفظ عین جو بہت سے معانی میں مشترک ہے جس وقت شمس (سورج) کے لئے وضع کیا گیا اس وقت صرف سورج ہی مراد ہوگا، باقی دیگر معانی مراد نہ ہوں گے۔ اور جب گھٹنے کے لئے وضع کیا گیا تو اس وقت صرف یہی مراد ہوں گے اور دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے۔ اسی طرح اس کے دوسرے معانی کو سمجھ لیجئے۔ پس اگر مشترک میں عموم مانا جائے اور بیک وقت اس کے تمام معانی مراد لئے جائیں تو قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئے گا۔ وھذا باطل۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ الفاظ معانی کے قوال ہیں اور ایک قالب کے لئے ایک وقت میں ایک ہی مقلوب ہونا چاہئے۔ یہ حضرات قائلین بالعموم کے استدلال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیت میں عموم حقیقہ نہیں بلکہ عموم مجاز ہے۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ لفظ کے ایسے معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ذہن سکے۔ پس آیت میں یصلون کے معنی یعقون کے ہیں یعنی اللہ اور اس کے فرشتے اعتبار یعنی توجہ اور اہتمام کرتے ہیں۔ اور اعتبار ہر ایک کا اس کی شان کے مناسب ہوگا۔ الدیباک کے اعتبار کا مطلب رحمت بھیجنا ہے۔

والمرتبّل قبل من المشترك وقبل من المنقول والا فان اشتدّ في الثاني فمنقول شرعي او عرفي خاص او عام

اور ظاہر کے اعتنا کا مطلب استغفار کرنا ہے اور بایہا الذین امنوا صلوا میں مومنین کے اعتنا کا مطلب دعا کرنا ہے پھر جو لوگ مشترک میں عموم کے قائل ہیں۔ ان کے دوا کر وہ ہیں۔ امام غزالی اور ان کے اتباع کہتے ہیں کہ عموم حقیقتہً ہے اور امام اکبرین اور علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ عموم مجاز ہے۔ امام غزالی کی دلیل یہ ہے کہ مشترک میں وضع ہر معنی کے لئے ہے تو جس طرح ایک معنی مراد لینے کی صورت میں یہ کسما جاتا ہے کہ اس کا استعمال اس معنی میں حقیقت ہے۔ اسی طرح تمام معانی مراد لینے کی صورت میں استعمال حقیقی ہوگا۔ کیونکہ ہر صورت میں یہ بات صادق آتی ہے کہ استعمال موضوع لہ میں ہے اور اسی کو حقیقت کہتے ہیں۔ لہذا مشترک میں عموم حقیقتہً ہوگا جو لوگ مجازاً عموم کے قائل ہیں جیسے امام اکبرین وغیرہ۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مشترک کی وضع ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ ہے تو جس طرح وضع ہر معنی کے لئے علیحدہ ہے۔ استعمال بھی ہر معنی میں علیحدہ ہونا چاہیے یعنی ایک وقت میں صرف ایک معنی مراد ہوں تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور عموم کی صورت میں تمام معانی بیک وقت مراد لئے جاتے ہیں۔ اور یہ وضع مشترک کے خلاف ہے اور خلاف وضع میں متعل ہونے کو مجاز کہتے ہیں۔ لہذا مشترک میں عموم مجاز ہوگا۔

قوله والمرتبّل انما

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ مفرد کی تقسیم جو باعتبار مجتہز معنی ہے وہ اپنے تمام اقسام کے لئے حاضر نہیں۔ اس لئے کہ مرتبّل میں بھی معنی کثیر ہیں اور مصنف نے اس کو یہاں نہیں ذکر کیا۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ مرتبّل علیحدہ کوئی قسم نہیں بلکہ مشترک یا منقول میں داخل ہے۔ مرتبّل ارتبّل الخطبة اذا اختارها من غیر دویتہ سے مانوڑ ہے۔ چونکہ مرتبّل میں معنی ثانی کے لئے وضع بغیر مناسبت معنی اول کے ہوتی ہے۔ اس لئے یہ اس کلام کے مشابہ ہو گیا جس کو بغیر غور اور فکر کے کہا گیا ہو۔ اس مناسبت کو جوہر سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوا۔ جیسے جعفر، اس کے معنی اصل میں چھوٹی نہر کے ہیں اس کے بعد بغیر اس معنی کے مناسبت کے ایک آدمی کا نام ہو گیا۔

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مرتبّل کو مشترک میں داخل کیا جائے یا منقول میں۔ بعض لوگ اول کے قائل ہیں۔ اور بعض ثانی کے۔ جو لوگ مشترک میں داخل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مشترک میں معانی کثیرہ کے لئے وضع ہوتی ہے بغیر مناسبت کے، اسی طرح بغیر مناسبت کے اس میں بھی معانی کثیرہ کے لئے وضع ہے۔

جو لوگ منقول میں داخل کرتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ مرتبّل میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل پائی جاتی ہے۔ اور مشترک میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتی ہے۔ لہذا اس کو منقول سے مناسبت ہوتی ہے کہ مشترک سے۔ اس لئے منقول میں داخل ہونا چاہئے۔ لیکن یہ نزاع لفظی ہے۔ حقیقی نہیں۔ اس لئے کہ جن کے نزدیک مشترک میں یہ شرط ہے کہ اس کے معانی کے درمیان نقل کا تخیل نہ ہو۔ ان کے نزدیک مرتبّل مشترک سے خارج ہے اور منقول میں داخل ہے۔ کیونکہ اس میں نقل کا تخیل ہے۔ اور جن کے نزدیک عدم تخیل نقل مشترک میں شرط نہیں ان کے نزدیک مرتبّل مشترک میں داخل ہے۔

قوله والا فان اشتدّ انما

شروع تقسیم میں منقول کی تعریف ہو چکی ہے۔ اب اس کے اقسام بیان کئے جاتے ہیں۔ منقول کی تین قسمیں ہیں۔ اور یہ

قال سبويه الاعلام كلها منقولات خلافا للجمهور والافحقيقة ومجاز.

اقسام نقل ناقل کے اعتبار سے ہیں۔ اگر ناقل اہل شرع میں سے ہے تو اس کو منقول شرعی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ صلوة کہ یہ لفظ اہل میں دعا کے لئے وضع کیا گیا۔ اب شارع نے اس کو ارکان مخصوصہ کی طرف نقل کر لیا۔ اور اگر ناقل عرف عام میں سے ہے تو اس کو منقول عرفی خاص یا منقول اصطلاحی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اتم کہ یہ لفظ لغت میں ہندی کے معنی میں وضع کیا گیا تھا۔ بعد میں نحووں نے اس کو کلمۃ دلت علی معنی مستغل غیر مقررین باحد الازمنة الثلاثة کی طرف نقل کر لیا۔ اسی طرح فعل اور حرف کو کچھ نیچے لے لیں۔ اور اگر ناقل عرف عام میں سے ہے تو اس کو منقول عرفی عام یا صرف منقول عرفی کہتے ہیں۔ جیسے لفظ دابة کہ یہ لفظ لغت میں کل صاید علی الارض کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ بعد میں عرف عام میں ذوات القوائد الاربعة کے لئے نقل کر لیا گیا ہے جیسے گھوڑا، گدھا، بچر، بیل وغیرہ۔

قوله قال سبويه انما

اس میں اختلاف ہے کہ اعلام منقول کے افراد میں سے ہیں یا نہیں؟ سبویہ کا مذہب یہ ہے کہ تمام اعلام منقول ہیں۔ یعنی پہلے کسی معنی کے لئے وضع کئے گئے تھے بعد میں ان کو نقل کر کے علم کر لیا گیا ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ تمام اعلام منقولات میں سے نہیں ہیں بلکہ بعض منقول ہیں۔ اور بعض مرتحل ہیں۔ جیسا کہ اعلام سے خود یہ بات ظاہر ہے۔ درحقیقت یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ سبویہ کے نزدیک منقول میں معنی اول سے معنی ثانی کی طرف نقل کرنے میں مناسبت شرط نہیں۔ اس لئے وہ مرتحل کو منقول کی قسم قرار دیتے ہیں کیونکہ مرتحل میں مناسبت نہیں ہوتی اور منقول میں مناسبت شرط نہیں۔ تو دونوں جمیع ہو سکتے ہیں پس جب مرتحل بھی ان کے نزدیک منقول ہی کی قسم سے تو تمام اعلام منقولات ہی ہوں گے۔ مرتحل کوئی مستقل قسم ہی نہیں تو پھر بعض اعلام کو مرتحل کیسے کہا جائے اور جمہور کے نزدیک منقول میں مناسبت شرط ہے اس لئے ان کے نزدیک مرتحل منقول کا قییم اور مقابل ہوا۔ پس جن اعلام میں مناسبت پائی جائے گی وہ منقول کہلائیں گے اور جن میں مناسبت نہیں ہے وہ مرتحل ہوں گے۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ سبویہ کے قول کا یہ مطلب ہے کہ جو اعلام عرب عوام سے صادر ہوں وہ منقول ہیں کیوں کہ یہ حضرات اعلام میں مناسبت کا لحاظ رکھتے ہیں۔ اس صورت میں سبویہ اور جمہور کے درمیان کچھ اختلاف نہ رہا۔ لہٰذا کہ جمہور بھی یہی کہتے ہیں کہ تمام منقول نہیں اور سبویہ کا بھی یہی مذہب ہوا کہ تمام اعلام منقول نہیں بلکہ جو عرب عوام سے صادر ہوتے ہیں صرف وہی منقول ہیں۔ اور جو ایسے نہیں وہ منقول نہیں بلکہ مرتحل ہوں گے لیکن یہ قول درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ ابھی آپ کو سبویہ کا مذہب معلوم ہوا ہے کہ ان کے نزدیک منقول میں مناسبت شرط نہیں لہٰذا مرتحل بھی منقول کی ایک قسم ہے تو پھر سبویہ کو اس تفصیل میں جانے کی کیا ضرورت ہے کہ عرب عوام سے صادر ہونے والے اعلام کو منقول میں داخل کریں اور ان کے علاوہ کو مرتحل میں۔ یہ تو جب ہونا کہ مرتحل اور منقول ان کے نزدیک دو علمہ فہمیں ہوتیں اور جب ایسا نہیں ہے تو پھر تمام اعلام بغیر کسی فرق کے سبویہ کے نزدیک منقول ہونے پس سبویہ اور جمہور کو متحد کرنے کی کوشش لاطائل اور توجیہ بالابرہی بہ العاقب ہے۔ ہذا ما عندی فان کان حقاً فی الرحمن والافن الشیطن۔۔۔

قوله والافحقيقة انما

یعنی اگر مفرد ہر معنی کے لئے علمہ و علمہ نہ وضع کیا گیا ہوا نہ ثانی معنی میں مشہور ہوا ہو بلکہ معنی اول یعنی موضوع کہ میں

ولابد من علاقہ ان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا نہجاز مرسل۔

بھی مستعمل ہوتا ہے اور معنی ثانی یعنی غیر موضوع لہٰذا بھی استعمال کیا جاتا ہے تو جب موضوع لہٰذا مستعمل ہو تو اس وقت اسکو حقیقت کہتے ہیں اور غیر موضوع لہٰذا میں جب استعمال کیا جائے تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔
حقیقۃً فعلیۃ کے وزن پر ہے اور فاعل یعنی ثابت کے معنی میں ہے اگر حتیٰ انشی اذا ثبت سے مشتق ہو۔ اور اگر حَقَّقْتُ انشی انما یثبت سے مشتق ہو تو مفعول یعنی مثبت کے معنی میں ہوگا۔

پہلی صورت میں نا تائید ہے اس واسطے کہ فعل کا وزن جب فاعل کے معنی میں ہو تو اس میں تذکیر اور تائید سب برابر نہیں ہوتے اور ثانی صورت میں تاء و صفت سے اسبت کی طرف فعل کی وجہ سے آئی ہے اس لئے کہ فعل کا وزن جب مفعول کے معنی میں ہو تو اس میں تذکیر و تائید سب برابر ہیں اس وجہ سے تاء تائید نہیں ہو سکتی۔

بہر حال جب کلمہ اپنے موضوع لہٰذا مستعمل ہو تو اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اپنی جگہ پر ثابت ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اپنی جگہ پر ثابت رکھا گیا ہے۔ پس حقیقت کو اپنے دو وزنوں مشتق منہ سے مناسب ہے اس وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہے۔
مجاز اصل میں مجوز مفعول کے وزن پر اسم ظرف ہے معنی میں اسم فاعل مجاز کے ہے۔ اور جاز المکان مجوزہ اذا تعداہ سے مشتق ہے۔ چونکہ یہ کلمہ اپنے موضوع لہٰذا سے متجاوز ہو کر غیر موضوع لہٰذا میں مستعمل ہے اس لئے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

قوله ولابد

یعنی مجازی معنی اور معنی حقیقی کے درمیان کوئی علاقہ ہونا چاہیے جس سے معلوم ہو جائے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں بلکہ

معنی مجازی مراد ہیں۔

علاقۃ بالغنح اور بالکسر دونوں طرح بڑھا جاتا ہے لیکن اول اصح ہے۔ علاقۃ ایسے امر کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے ایک معنی دوسرے معنی کے ساتھ ہو جائے۔ علاقۃ کی دو قسمیں ہیں۔ یا تشبیہ کا ہو گا یا غیر تشبیہ کا۔
اگر علاقۃ تشبیہ کا ہو تو اس کو استعارہ کہتے ہیں کیوں کہ اس میں موضوع لہٰذا سے غیر موضوع لہٰذا کے لئے لفظ کا استعارہ کیا جاتا ہے اور گویا کہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ غیر موضوع لہٰذا موضوع لہٰذا کے افراد میں سے ہے۔ اور اگر غیر تشبیہ کا ہو تو اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔
کیوں کہ اس کو مرسل اور مطلق رکھا جاتا ہے اور یہ دعویٰ نہیں کیا جاتا کہ غیر موضوع لہٰذا موضوع لہٰذا کے افراد میں سے ہے۔

استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تخیلیہ (۳) استعارہ ترشیحیہ (۴) استعارہ تصریحیہ۔
اگر ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کو ذکر کیا جائے تو اسکو استعارہ بالکنایہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد اگر مشبہ کے کسی لازم کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو اس کو استعارہ تخیلیہ کہتے ہیں اور اگر مشبہ کے مناسب کو مشبہ کے لئے ثابت کیا جائے تو اس کو استعارہ ترشیحیہ کہتے ہیں۔

اور اگر ارکان تشبیہ میں سے مشبہ کو ذکر کیا جائے لیکن مراد مشبہ ہو تو اس کو تصریحیہ کہتے ہیں۔ والتفصیل فی موضعہ فی

غیر ہذا الفن ...

مجاز مرسل کی باعتبار استقرار چوبیس قسمیں ہیں۔

۱۔ مسبب کا علاقہ ہو جیسے غنث (بارش) کا اطلاق نبات (گھاس) پر۔ یہاں بارش مسبب ہے نبات کیلئے اور ثانی مسبب ہے۔

وحصر وہ فی اربعة وعشرين نوعاً۔

۶۔ مسببت کا علاقہ جو یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا جائے جیسے خمر کا اطلاق عنب پر۔ اول سبب اور ثانی سبب ہے۔
۳۔ ۲۔ کلیت اور جزیت کا علاقہ جو۔ جیسے اصابع کا اطلاق انامل پر۔ اول کل اور ثانی جز ہے۔ اور جیسے وقبر کا اطلاق ذات پر۔ اول جز اور ثانی کل ہے۔

۵۔ مژوم بول کر لازم مراد لینا۔ جیسے احوال ناطقہ میں نطق کا استعارہ دلائل کیلئے کیا گیا اور ناطقہ سے والہ مراد لیا گیا ہے۔

۶۔ لازم بول کر مژوم مراد لینا۔ جیسے شد ازار کا استعارہ اعتزال عن النساء کے لئے۔

۷۔ مطلق بول کر مقید مراد لینا۔ جیسے یوم بول کر یوم قیامت مراد لینا۔

۸۔ مقید بول کر مطلق مراد لینا۔ جیسے مشفر بول کر جوادث کے ہونٹ کیلئے ہے مطلق ہونٹ مراد لینا۔

۹۔ خاص کا اطلاق عام پر جو جیسے زید بول کر انسان مراد لینا۔

۱۰۔ عام کا اطلاق خاص پر جو۔ جیسے مثال مذکور کا عکس۔

۱۱۔ مضاف کا حذف جیسے واسئل القریۃ میں۔ قریۃ سے قبل اہل محذوف ہے۔

۱۲۔ مضاف الیہ کا حذف۔ جیسے حیثیۃ۔ یوسف۔

۱۳۔ مجاورہ کا علاقہ جو جیسے میزاب بول کر ماہ مراد لینا۔

۱۴۔ تسمیۃ اشئی باعتبار مایزل الیہ ہو۔ جیسے طالب علم کو مولوی صاحب کہنا۔

۱۵۔ تسمیۃ اشئی باعتبار ماکان ہو۔ جیسے تیم کا اطلاق بالغ شخص پر۔

۱۶۔ محل کا اطلاق حال پر۔ جیسے خلید ع نادیہ ای اہل نادیہ۔ یہاں نادی یعنی مجلس سے مراد اہل نادی ہیں۔

۱۷۔ حال کا اطلاق محل پر۔ جیسے فنی رحمة اللہ یعنی فنی ابجۃ جنت محل ہے رحمت کے لئے۔

۱۸۔ کسی شے کے آگے کا اطلاق خود اس شے پر۔ جیسے لسان بول کر ذکر مراد لینا۔

۱۹۔ احد البدین کا اطلاق دوسرے پر جیسے دم بول کر دیت مراد لینا۔

۲۰۔ معرکہ کا اطلاق نکرہ پر۔ جیسے انی اخاف ابنہ یا کلہ الذئب۔

۲۱۔ احد الضدین کا اطلاق دوسرے پر۔ جیسے بعید بول کر اعمیٰ مراد لینا۔

۲۲۔ زیادتی جیسے کشلہ شئی۔

۲۳۔ نکرہ اثبات میں واقع ہو کر عموم کا سبب ہو جیسے علیک نفس ای کل نفس۔

۲۴۔ حذف۔ جیسے واسئل القریۃ ای اہل القریۃ۔

بعض مناطقہ نے بعض علاقہ کو بعض میں داخل کر کے بارہ علاقہ رکھے ہیں۔

۱۔ سببیۃ ۲۔ مسبیۃ ۳۔ مشابہت ۴۔ مضادۃ ۵۔ کلیۃ ۶۔ جزئیۃ ۷۔ استعداد ۸۔ مجاورۃ۔

۹۔ زیادۃ ۱۰۔ نقصان ۱۱۔ تعلق ۱۲۔ مشاکلہ ۱۳۔ مشاکلہ ۱۴۔ مشابہت ۱۵۔ ماکان ۱۶۔ مایزل ۱۷۔ مجاورہ ۱۸۔ بعض مشاکلت کو ختم کر کے باقی چار کے قائل ہیں۔

ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع أنواعها وعلامة الحقيقة التبادر والعراف عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق

قوله ولا يشترط ان : —

اس میں اختلاف ہے کہ مجاز کے لئے صرف علاقہ کا پایا جانا کافی ہے یا ضروری ہے کہ جس جزئی کو جس معنی میں استعمال کیا گیا ہے اہل عرب نے بھی اس جزئی کو اس معنی میں استعمال کیا ہو۔ بعض لوگ قائل ہیں کہ اہل عرب سے سماع ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر صرف علاقہ کافی ہوتا تو پھر ہر طویل شے پر نخلہ کا اطلاق صحیح ہونا چاہیے۔ کیوں کہ علاقہ (نشارکتہ فی الطول) موجود ہے حالانکہ سب نے تسلیم کیا ہے کہ نخلہ کا اطلاق علاقہ طویل انسان کے کسی دوسری طویل شے پر جائز نہیں بلکہ وہ یہی تو ہے کہ اہل عرب نے استعمال صحیح نہیں ہے۔ مصنفؒ نے اپنے قول ولا يشترط سماع الجزئيات ان سے ان لوگوں کا رد کیا ہے کہ مجاز کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس جزئی کا استعمال جس معنی میں ہو تو پہلے یہ دیکھا جائے کہ اہل عرب نے بھی اس جزئی کو اس معنی میں استعمال کیا ہے یا نہیں۔ اگر کیا ہو تو یہ استعمال درست ہے ورنہ غلط۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ یہ جزئی جس قسم کے علاقہ کا فرد ہے اس علاقہ کا اہل عرب نے اعتبار کیا ہو۔ مثلاً ہم نے دیکھا کہ اہل عرب نے علاقہ سببیت کا اعتبار کیا ہے اور وہ لوگ سبب کو بول کر مصلب مراد لیتے ہیں۔ لہذا ہم نے غیث کا اطلاق نبات پر محدود یا خواہ عرب نے یہ خاص اطلاق کیا ہو یا نہ ہو کیونکہ ان دونوں میں علاقہ سببیت موجود ہے اور غیث نبات کیلئے سبب ہے۔ مخالفین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ نخلہ کا اطلاق غیر انسان پر اس وجہ سے صحیح نہیں کہ اہل لغت نے اس اطلاق کو بغیر عن الطبع ہونے کی وجہ سے منع قرار دیا ہے۔ پس عدم اطلاق مانع لغوی کی وجہ سے ہے نہ کہ علاقہ کے کافی نہ ہونے کی وجہ سے اور مانع کی وجہ سے حقیقت سے بھی حکم کا تخلف ہو جاتا ہے پس مجاز میں اگر تخلف ہو جائے تو اعراض کی کیا بات ہے۔

قوله وعلامة الحقيقة ان : —

جب لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ہو سکتا ہے تو اس کے لئے علامت کی ضرورت پیش آتی جس کے ذریعہ معلوم ہو جائے کہ یہاں پر کون سے معنی مراد ہیں۔ مصنفؒ نے اس قول سے دونوں کی علامات بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ معنی حقیقی کی علامت یہ ہے کہ لفظ کو بولتے ہی بغیر کسی قرینہ کے اس معنی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ یہ تقریر اس وقت ہے جب والعراف کے واو کو مع کے معنی میں لیا جائے یا واو عاطفہ ہو اور عطف تفسیری ہو۔ اور اگر واو عاطفہ ہو اور عطف تفسیر کے لئے نہ ہو تو حقیقت کی دو علامتیں ہوں گی۔

(۱) لفظ بولنے کے بعد جلدی کے کسی معنی کی طرف ذہن کا انتقال۔

(۲) بغیر کسی قرینہ کے اس معنی کا سمجھ میں آنا۔

مجاز کی بھی دو علامتیں بیان کی ہیں۔

(۱) لفظ کا اطلاق ایسے معنی پر کیا جائے کہ جس پر اس کا اطلاق محال ہو جیسے اسد کا اطلاق رجل شجاع پر۔

(۲) لفظ کا اطلاق اپنے معنی حقیقی کے بعض افراد پر کیا جائے جیسے دابة بول کر حمار مراد لیا جائے۔ دابة کے معنی حقیقی

ما يذب على الارض ہیں اور حمار اس کا ایک فرد ہے۔

على المستحيل واستعمال اللفظ في بعض المسمي كالعادة على الحمار والنقل والمجاز اولى من الاشتراك والمجاز اولى من النقل، والمجاز بالذات انما هو في الاسم واما الفعل وسائر المشتقات والاواة فاما يوجد فيها بالتبعية وتكثر اللفظ

قوله والنقل الخ

یعنی جب کسی لفظ میں منقول۔ مجاز۔ مشترک۔ تینوں کا احتمال ہو تو اس صورت میں نقل اور مجاز مراد لینا بہتر ہے۔ اس لئے کہ بہ نسبت اشتراک کے نقل اور مجاز کا وقوع کثیر ہے۔ اور اگر کسی لفظ میں منقول اور مجاز کا احتمال ہو تو مجاز مراد لینا بہتر ہو کیوں کہ نقل کے اعتبار سے مجاز کا وقوع کثیر ہے۔ والکثیر الخ من العلیل۔

قوله والمجاز بالذات الخ

یعنی مجاز کا وقوع تو اسم فعل مشتقات۔ ادات۔ سب ہی میں ہوتا ہے لیکن اسم میں بالذات اور بغیر واسطہ کے۔ اور فعل مشتقات و ادات میں بالتبع اور بالواسطہ ہوتا ہے۔ فعل اور مشتقات میں تو اس وجہ سے کہ یہ دونوں مرکب میں مادہ اور صورت سے۔ اور قاعدہ ہے کہ مرکب میں مجاز اس وقت ہوتا ہے جب اس کے اجزاء میں مجاز ہو لہذا ان دونوں میں مجاز اس وقت ہو سکتا ہے جب مادہ اور صورت میں پہلے اس کو مانا جائے لیکن صورت میں مجاز کا وقوع بہت ہی کم ہے۔ اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا، صرف مادہ کا اعتبار کیا۔ تو فعل اور مشتقات میں مجاز ان دونوں کے بعد یعنی مشتق منہ کے واسطے سے واقع ہوگا۔ مثلاً لفظت اکحال اور اکحال ناطقة میں لفظت مجازاً ذلت کے معنی میں ہے۔ ادات میں مجاز بالتبع اس واسطے ہے کہ ادات کے معنی مقصود نہیں بلکہ مقصود ان معانی کے متعلق ہیں جن کے ذریعہ ان کو تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ من ابتداء کے لئے ہے الی انتہاء کے لئے ہے۔ فی ظرفہ کیلئے ہے اور مجاز کا وقوع ان چیزوں میں ہوتا ہے جو مقصود ہیں۔ اس لئے مجاز پہلے ان کے متعلقات میں ہوگا اور ان کے واسطے سے ادات میں ہوگا۔ مثلاً لام جو کہ تلیل کے لئے ہے جب اس کو بطور مجاز تعقیب کے معنی میں لیا جائے تو پہلے اس کے متعلق یعنی تلیل کو تعقیب کے معنی میں کیا جائے گا۔ اس کے بعد لام کے اندر یہ معنی آئیں گے۔ حاصل یہ کہ فعل۔ مشتقات۔ ادات سب میں مجاز واقع ہو جاتا ہے مگر پہلی دو قسموں میں بدرجہ کے واسطے سے اور تیسری قسم میں متعلق کے واسطے سے۔

فائدہ ۱۔ مصنف کے قول فی الاہم میں اسم سے مراد یہ ہے کہ صفت نہ ہو خواہ اسم جنس ہو یا علم ہو۔ اس سے

معلوم ہوتا ہے کہ مصنف امام غزالی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے۔

امام رازی اور امام غزالی کا اس میں اختلاف ہے کہ اعلام میں مجاز بالذات ہے یا نہیں، امام رازی نفی کرتے ہیں۔ امام غزالی ثبوت کے قائل ہیں۔ مصنف نے مطلق فی الاہم کہ امام غزالی کی تائید کی ہے کہ جس طرح اسم جنس میں مجاز بالذات واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح اسم علم کے اندر بھی واقع ہوتا ہے اور اپنے حاشیہ منہید کے اندر اس کی دلیل میں کل فرعون موسیٰ کو پیش کیا ہے۔ اس مثال میں فرعون اور موسیٰ دونوں اسم علم ہیں۔ اور دونوں سے مجازی معنی مراد ہیں۔ فرعون بظاہر موسیٰ سے مخفی۔

قوله وتكثر اللفظ الخ

جاننا چاہئے کہ جب لفظ کی نسبت معنی کی طرف کی جائے تو اس کی چار قسمیں حاصل ہوں گی۔

۱۔ لفظ واحد ہو اور اس کے معنی بھی واحد ہوں۔ ۲۔ لفظ واحد ہو اور معنی کثیر ہوں۔

۳۔ لفظ اور معنی دونوں کثیر ہوں۔ ۴۔ لفظ کثیر اور معنی واحد ہوں۔

تحد اتحاد المعنى هوادفة وذلك واقع لكثرة الوسائل والتوسع في مجال البدائع .

پہلی دو قسموں کا بیان ہو چکا اور تیسری قسم جس کو باینت کہتے ہیں مصنف نے قلت نفع کی وجہ سے ترک کر دیا ہے ۔
یہاں سے چوتھی قسم کا بیان کر رہے ہیں ۔ یعنی اگر الفاظ کثیر ہوں اور معنی سب کے ایک ہی ہوں تو اس کو مرادفہ (موادفہ) کہتے ہیں اور وہ الفاظ مرادفہ کہلا سکتے ہیں ۔ جیسے لیٹ ۔ اسد ۔ قعود ۔ جلوس ۔ درجہ تسمیہ اس کی یہ ہے کہ یہ لفظ ماخوذ ہے ردیف سے ۔ اور ردیف ایسے شخص کو کہتے ہیں جو کسی کے پیچھے ایک ہی سواری پر سوار ہو تو یہاں بھی گو یا کئی لفظ ایک معنی پر سوار ہیں ۔ اور معنی ان کے لئے بمنزلہ سواری کے ہیں ۔ مترادف کیلئے چند امور شرط ہیں ان کے بغیر مترادف نہیں ہو سکتا ۔

۱۔ ہر مترادف اس معنی واحد پر دلالت کرنے میں مستقل ہو ۔ اس سے تابع عربی نکل جائے گا جیسے عطشان ، بطشان ۔ حسن ، حسن وغیرہ ۔ اس لئے کہ تابع عربی محل ہوتا ہے ۔ اس کے لئے کوئی معنی نہیں ہونے ۔

۲۔ مترادفین میں سے کسی ایک کی تقدیم دوسرے پر واجب نہ ہو ۔ اس سے تاکید معنوی نکل جائے گی جیسے ضرب ربد نفسہ کیونکہ تاکید اور تاکید معنی کے اعتبار سے اگرچہ متحد ہیں لیکن تاکید کی تقدیم تاکید پر واجب ہے لہذا ان دونوں میں مترادف نہ ہو گا ۔

۳۔ دونوں کی وضع ایک ہی طرح کی ہو ۔ لہذا صدر اور محدود میں مترادف نہ ہو گا کیونکہ حد میں تفصیل ہے اور محدود میں اجمال ہے دونوں کی وضع ایک طرح کی نہیں ہیں ۔

قائدہ ۱۔ اتحاد المعنی میں معنی سے مراد معنی مطابقی ہیں ۔ یعنی لفظوں کا اتحاد ، اگر معنی مطابقی میں ہو تو وقت مترادف ہو گا اور اگر معنی تضمنی یا التزامی میں اتحاد ہے تو اس کو مترادف نہ کہیں گے ۔ چنانچہ انسان اور فرس میں اتحاد معنی تضمنی یعنی جو ان میں ہے اور معنی مطابقی ہر ایک کے علیحدہ ہیں ۔ انسان کے معنی مطابقی جو ان ناطق اور فرس کے معنی مطابقی جو ان صال ہیں ۔ اسی طرح شمس اور نار کے معنی مطابقی علیحدہ علیحدہ ہیں ۔ اور معنی التزامی یعنی حرارۃ میں دونوں متحد ہیں مگر اس کی وجہ سے ان میں مترادف نہ مانا جائے گا ۔

قوله وذلك واقع

ترادف کے بارے میں جو مذہب حق ہے ۔ مصنف اپنے اس قول سے اس کی تاکید کرنا چاہتے ہیں ۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ مترادف ممکن ہے یا نہیں ۔ اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہیں ۔ اور یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے ۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ بعض لوگ قائل ہیں کہ واضح الفاظ باری تعالیٰ ہیں ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ بندے واضح ہیں ۔ جو لوگ اول کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ مترادف ممکن ہی نہیں در نہ فعل باری کا قائدہ سے خالی ہونا لازم آئے گا ۔ اس واسطے کہ انہماق اور قسم ایک معنی سے حاصل ہو جاتے ہیں تو دوسرے معنی بے کار ہیں اور باری تعالیٰ کے افعال کا قائدہ سے خالی ہونا محال ہے اور جو چیز محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتی ہے ۔ لہذا مترادف محال ہے ۔ جو لوگ بندوں کو واضح الفاظ مانتے ہیں وہ کہتے ہیں ممکن تو ہے کیوں کہ اس صورت میں استحکام لازم نہیں آتا البتہ واقع نہیں مدعہ وضع جو کہ فعل اختیار ہے اس کا قائدہ سے خالی ہونا لازم آئے گا ۔

مصنف نے ان دونوں کا رد کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مترادف واقع ہے اور اس کے وقوع میں بہت سے فوائد ہیں ۔ یہی بہت بڑا فائدہ ہے کہ مسائل کی کثرت ہو جائے گی جس سے افادہ اور استفادہ آسان ہو جائے گا ۔ کیونکہ الفاظ معنی کے لئے

ولا يجب فيه قبائل مقام آخر وان كانا من لغة فان صححة الضم من العوارض يقال صلس عليه ولا دعا عليه

وسائل ہیں۔ تو اگر کسی معنی کے لئے الفاظ کثیرہ ہوں تو یہ کثرت اس معنی کے حصول میں سہولت کا باعث ہوگی۔ مثلاً کبھی محکم ایک لفظ بھول گیا تو دوسرے لفظ سے اس کو تعبیر کر دیگا اسی طرح مخاطب کو بعض مرتبہ ایک لفظ ناگوار ہوتا ہے اور اسی کے ہم معنی دوسرا لفظ ناگوار نہیں ہوتا۔ مترادف سے یہ فائدہ ہوگا کہ خوشگوار لفظ لائے گا اور ناگوار کو چھوڑ دیں گا۔ اس قسم کے بہت سے فوائد ہیں جن کا تجزیہ ہر دانت دن کرتے رہتے ہیں۔ اسی طرح مترادف کے وجود سے اصناف بدلیہ مثل تافہ۔ صبح۔ تجنیس قلب وغیرہ میں سہولت پیدا ہو کر سہولت حاصل ہوگی۔ جیسے اگر کہیں حرف ردی دال ہو تو وہاں لفظ اسد کا لانا درست ہوگا اور لفظ غضنفر لانا درست نہ ہوگا۔ کبھی صبح میں اس کی ضرورت پیش آجاتی ہے۔ جیسے ما بعد ما فات، ویا اقرب ماہوات میں اگر بجائے ما فات کے ما ضی کہہ دیا جائے تو صبح نہ حاصل ہوگا اور کلام حسن سے خالی ہو جائے گا۔ اسی طرح تجنیس اور قلب میں ترادف سے بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً اشتربت الدبر وافتقہ فی الدبر اگر بجائے اشتربت الدبر کی اصطلاح نہ دیا جائے تو تجنیس حاصل ہوگی۔ اور دہشت فکبر میں بجائے فکبر کے غظم کہہ دیا جائے تو قلب نہ حاصل ہوگا۔ غرض کہ مترادف کی نفی سے کلام بہت سے محاسن سے خالی ہو جائے گا۔

قوله لا يجب ان

لا يجب بمعنى لا يصح ہے جاننا چاہئے کہ تعداد اور شمار کے وقت میں ایک مرادف دوسرے مرادف کی جگہ سب کے نزدیک واقع ہو سکتا ہے۔ اور جب عامل یا صلہ کے ساتھ وہ ترکیبی صورت اختیار کر لے تو اس میں اختلاف واقع ہو رہا ہے۔ علامہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی ایک مرادف کا قیام دوسرے مرادف کی جگہ درست ہے خواہ ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبان کے۔ بعض نے کہا کہ اگر وہ دونوں مترادف ایک ہی زبان کے ہوں تب تو صحیح ہے ورنہ نہیں مثلاً اللہ اکبر کی جگہ اللہ اعظم کہہ سکتے ہیں۔ کیوں کہ دونوں عربی زبان کے لفظ ہیں۔ اور اللہ اکبر کی جگہ خدا بزرگ تراست نہیں کہہ سکتے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ بالکل درست نہیں خواہ ایک زبان کے ہوں یا مختلف زبان کے۔

علامہ ابن حاجب کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرادف کا دوسرے مرادف کی جگہ قائم نہ ہونا کسی مانع کی وجہ سے ہو سکتا ہے اور مانع یا تو معنوی ہوگا یا لفظی اور یہاں دونوں مقصود ہیں کیوں کہ دونوں مرادف کے معنی متحد ہیں۔ جب معنی دونوں کے ایک میں تو پھر قیام میں معنوی رکاوٹ کیسے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح مانع لفظی بھی یہاں نہیں کیوں کہ ہر لفظ مرادف کی ترکیب عامل کے ساتھ مقصود کے لئے مفید ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ ایک لفظ کو لایا جائے تو مقصد حاصل ہو اور اس کے مرادف کو لایا جائے تو نہ حاصل ہو۔ لہذا لفظی مانع بھی نہیں ہے۔

مصنف نے امام رازی کا مذہب اختیار کیا ہے اور اس پر فان صححة الضم من العوارض سے دلیل اس طرح قائم کر رہے ہیں جس سے علامہ ابن حاجب کے استدلال کا جواب بھی ہو جائے گا۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ علامہ نے مانع کو دو قسموں کے اندر منحصر کر دیا ہے صمیم نہیں ہے اس لئے کہ مانع کی ایک تیسری قسم مانع عربی ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ ایک مرادف کا اپنے عامل و غیرہ کے ساتھ آتا عرفاً اس کے عوارض میں سے ہو اور بعض عوارض اپنے معروض کے ساتھ مخصوص ہو کر کرتے ہیں۔ اس لئے یہ بھی اس مرادف کے ساتھ خاص ہو۔ دوسرے کے ساتھ ہو سکتا ہو کیونکہ اتحاد فی المعنی اتحاد فی العوارض کو مستلزم نہیں۔ لہذا مانع معنوی اور لفظی کے انتقار

هل بين المفرد والركب ترادف - اختلف فيه والركب ان صح السكوت عليه فتام خبر وقضية ان تصدبه الحكاية عن الواقع ومن ثم يوصف بالصدق والكذب بالضرورة فقول القائل كلامي هذا كاذب ليس بخبر لان الحكاية عن نفسه غير معقول

کے باوجود مانع عرفی کی وجہ سے ایک مرادف کا قیام دوسرے مرادف کی جگہ صحیح نہیں چنانچہ دعا و خبر کے وقت صلی علیہ کہہ سکتے ہیں اور دعا علیہ نہیں کہہ سکتے حالانکہ صلی اور دعا مرادف ہیں۔

فائدہ کا ۱۔ — آیات قرآنیہ میں ایک مرادف کو دوسرے مرادف کی جگہ قائم کرنا بالاتفاق ناجائز ہے کیوں کہ بندہ کو بشرط پاک کے کلام میں کسی قسم کی تبدیلی کا حق نہیں اور احادیث میں اکثر حضرات جواز کے قائل ہیں۔ ابن سیرین اور ان کے تبعین ناجائز کہتے ہیں۔ حق یہ ہے کہ بوقت ضرورت جائز ہے در نہ ناجائز ہے

قوله هل بين المفرد

اس میں اختلاف ہے کہ مفرد اور مرکب میں ترادف ہے یا نہیں۔ بعض قائل ہیں بعض نے نفی کی ہے۔ درحقیقت یہ نزاع عقلی ہے جن کا مذہب یہ ہے کہ ترادف میں اتحاد معنی کے ساتھ اتحاد وضع بھی ہو انھوں نے مفرد اور مرکب میں ترادف کی نفی کی ہے۔ کیوں کہ مفرد میں وضع شخصی ہوتی ہے اور مرکب میں وضع ذمی ہے۔ پس اتحاد وضعی کی نفی کی وجہ سے ترادف کی نفی ہوگی اور جن لوگوں نے اتحاد وضعی کی شرط ترادف کے لئے نہیں کی ان کے بیان مفرد اور مرکب میں ترادف ہے۔

قوله المركب الخ ۱۔

اس سے پہلے مفرد کا بیان تھا اس سے فارغ ہونے کے بعد مرکب کا بیان شروع کر رہے ہیں۔ تعریف اس سے قبل ہو چکی ہے۔ اور مفرد کی تعریف پر مرکب کی تعریف کو کیوں مقدم کیا گیا اس کی وجہ بھی بیان ہو چکی ہے۔ اب اس کی تقسیم شروع کرتے ہیں۔ مرکب کی تقسیم کو مفرد کی تقسیم سے اس واسطے مؤخر کیا کہ تقسیم باعتبار ذات کے ہوتی ہے اور مفرد کی ذات مرکب پر مقدم ہے۔ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ اگر مرکب کے بولنے کے بعد مخاطب کو کوئی خبر یا طلب معلوم ہو جائے اور اس کو انتظار باقی در ہے تو اس کو نام کہتے ہیں ورنہ ناقص۔ مرکب نام کی دو قسمیں ہیں۔ اگر نفس الامر در رکھ کر عنہ کی حکایت مقصود ہو تو اس کو خبر اور قضیہ کہتے ہیں ورنہ انشاء۔ مرکب ناقص اور انشاء کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

مصنف نے خبر اور قضیہ کی مشہور تعریف مایحتمل الصدق والكذب سے اس وجہ سے عدول کیا کہ مشہور تعریف پر در لازم آتا ہے۔ اس واسطے کہ صدق اور کذب کی تعریف ہے خبر کا واقع کے مطابق ہونا یا نہ ہونا۔ پس صدق اور کذب کا پہچانا موقوف ہو گا خبر پر۔ تو اگر خبر کی تعریف مایحتمل الصدق والكذب سے کی جائے تو خبر کا پہچانا موقوف ہو جائے گا صدق اور کذب پر۔ اب صورت یہ ہوئی کہ خبر کی معرفت موقوف ہے صدق اور کذب پر۔ اور صدق اور کذب موقوف ہیں خبر پر۔ نتیجہ نکلا کہ خبر کی معرفت موقوف ہے خبر پر۔ اور یہ توقع ناشی مایحتمل ہے جس کو دور کہتے ہیں۔

قوله ومن ثم يوصف الخ ۱۔

یعنی خبر نام ہے حکایت میں الواقع کا۔ اس وجہ سے خبر کو صدق اور کذب کے ساتھ متصف کر کے صادق اور کاذب کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ صدق اور کذب کا مدار حکایت پر ہے۔ اگر حکایت واقع کے مطابق ہے تو اس کو صدق کہیں گے اور مطابق نہیں تو کذب ہے۔ قوله فقول القائل الخ ۱۔ اس عبارت سے ایک اعراض محذوف کا جواب مقصود ہے۔

والحق انه بجميع اجزائه ماخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة مجملًا فهي المحكي عنها. ومن حيث تعلق الابقاء بها ملحوظة تفصيلًا فهي الحكاية.

اس عبارت سے ایک اعتراض مخدوف کا جواب معقود ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر کے لئے حکایت اور محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے اور کلامی ہذا کاذب میں ہذا کا اشارہ خود اسی کلام کی طرف ہے کوئی دوسرا کلام نہیں جو محکی عنہ بن سکے۔ لہذا خبر کا بغیر محکی عنہ ہونا لازم آتا ہے اور اگر اسی کلام کو محکی عنہ قرار دیا جاتا ہے تو حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے حالانکہ یہ دونوں متضاد ہیں۔ ایک اعتراض اور وارد ہوتا ہے جس کا تعلق ومن ثم بوصف بالصدق والکذب سے ہے۔ اس کی تقریر اس طرح ہوگی کہ خبر کا انصاف صدق اور کذب کے ساتھ ہوتا ہے۔ یعنی خبر اگر واقع کے مطابق ہے تو صادق ہے ورنہ کاذب۔ اب ہمارا سوال یہ ہے کہ کلامی ہذا کاذب کو صادق کہنے ہو یا کاذب۔ کاذب ہونے کی صورت میں اس کا صادق ہونا اور صادق ہونے کی صورت میں اس کا کاذب ہونا لازم آتا ہے۔ وعلیٰ هذا الاجتماع المتناقضین۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی کلام کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ہے۔ اور کاذب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے نہیں ہے پس کلامی ہذا کاذب کے صادق ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ کاذب کا ثبوت کلامی کے لئے ہو اور جب کاذب ثابت ہوگا تو اس کا بعد یعنی کذب بھی ثابت ہوگا۔ کیوں کہ مشتق کا ثبوت جس کے لئے ہوتا ہے تو اس کے بعد کا بھی اس کے لئے ثبوت ہوتا ہے۔ پس اس کلام کا صادق اس کے کذب کو مستلزم ہوا اور اگر اس کلام کو کاذب کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کاذب کا ثبوت کلامی کے لئے نہیں ہے اور جب کاذب کا ثبوت نہ ہو تو صادق کا ہوگا ورنہ ارتفاع التقيضین لازم آئے گا اور صادق کے ثبوت کے وقت اس کا بعد یعنی صدق بھی ثابت ہوگا پس اس کلام کا کذب اس کے صدق کو مستلزم ہوا۔ مسئلہ ددانی نے ان تمام جھگڑوں سے بچنے کے لئے کہدیا کہ کلامی ہذا کاذب خبری نہیں ہے بلکہ انشاء بصورت خبر ہے کیونکہ یہاں کوئی دوسرا کلام نہیں جو محکی عنہ بن سکے۔ اس لئے لامحالہ اس کو محکی عنہ قرار دیا جائے گا۔ پس خبر ماننے کی صورت میں حکایت عن نفسه لازم آئے گی جو کہ غیر معقول ہے۔ اور جب خبر نہیں تو پھر کسی قسم کا اعتراض نہیں وارد ہو سکتا اس لئے کہ دونوں اعتراضوں کی بنا خبر کی تقدیر پر ہے کیونکہ حکایت اور محکی عنہ کی ضرورت اور صدق اور کذب کے ساتھ انصاف خبر میں ہوتا ہے نہ کہ انشاء میں۔ البتہ محقق ددانی پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ اس کلام کو اپنے انشاء میں داخل کیا ہے حالانکہ انشاء کے اقسام میں سے کوئی قسم اس پر صادق نہیں آتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انشاء کے مشہور اقسام وہ ہیں جو صورۃ اور معنی دونوں طرح انشاء ہیں اور ایک قسم انشاء کی یہ بھی ہوتی ہے کہ صرف معنی کے اعتبار سے انشاء ہو اور یہ اسی قسم میں داخل ہے

قوله والحق انه

مصنف کو محقق ددانی کا جواب پسند نہیں اس لئے دوسرا جواب دے رہے ہیں۔ پسند نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کلام کے اندر موضوع محمول نسبت تامہ موجود ہے تو خبر نہ ماننے کی کوئی وجہ نہیں۔ مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نسبت یعنی کلامی ہذا کاذب کے دو درجے ہیں۔ ایک درجہ اجمال کا۔ دوسرا تفصیل کا۔

درجہ اجمال میں موضوع محمول اور ان کے درمیان نسبت تینوں کا لحاظ ایک دم سے کر کے اس کو قفیفہ مجمل بنایا جائے۔ اور درجہ تفصیل میں تینوں کا لحاظ علیحدہ علیحدہ کیا جائے گا۔ اور یہ نسبت مذکورہ درجہ اجمال میں محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں حکایت

فاصل الاشکال بحسب تقاریرہ -

پس اجمال اور تفصیل کے فرق کی وجہ سے حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم نہ آئے گا۔ جس سے بچنے کے لئے علامہ دوانی نے خبر ہونے سے انکار کر دیا ہے۔ اس اجمال اور تفصیل کے فرق کی وجہ سے دوسرے اعتراض کا بھی جواب ہو گیا کہ صدق اور کذب کا اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ کذب درجہ اجمال کے اعتبار سے اور صدق درجہ تفصیل کے لحاظ سے ہے۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ کلامی ہذا کا کذب کا مجموعہ بلحاظ وحدانی جو محکی عنہ اور اجمال کے درجے میں ہے اس میں چونکہ کذب کا بھی لحاظ کیا گیا ہے اس لئے اس درجہ میں اس کو کذب کہا جائے گا۔ اور بلحاظ تفصیلی اس کلام کو جب حکایت کا درجہ دیا جائے گا تو چونکہ اس درجہ میں محمول موضوع کیلئے ثابت ہوگا۔ اور محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ہونا صدق کی علامت ہے۔ اس لئے اس کو صادق کہا جائے گا۔ پس کذب ہوا محکی عنہ میں جو درجہ اجمال میں ہے۔ اور صدق ہوا حکایت میں جو درجہ تفصیل میں ہے۔ فلا یلزم اجتماع التناقضین۔

جاننا چاہئے کہ مصنف نے جواب دینے کی تو کوشش کی ہے لیکن درحقیقت دونوں اعتراضوں کا جواب صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ قضیہ مجملہ جس کو محکی عنہا بنایا ہے بہر حال وہ قضیہ ہے اور ہر قضیہ کے لئے محکی عنہا کا وجود ضروری ہے۔ تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ اس قضیہ مجملہ کا محکی عنہا قضیہ مفصلہ ہے یا کوئی دوسرا قضیہ مجملہ۔ قضیہ مفصلہ تو ہم نہیں مکتا اس لئے کہ اس کو آپ نے درجہ حکایت میں رکھا ہے اور حکایت محکی عنہا سے مؤخر ہوتی ہے پس اگر اس کو محکی عنہا بنایا جاتا ہے تو تقدم لشیء علی نفسہ کی خرابی لازم آتی ہے جو محال ہے اور اگر قضیہ مجملہ کے لئے دوسرا قضیہ مجملہ محکی عنہا بنایا جاتا ہے تو تسلسل لازم آتا ہے اسلئے کہ اس قضیہ مجملہ کے لئے محکی عنہا چاہئے۔ اور آپ نے قضیہ مجملہ کیلئے محکی عنہا دوسرا قضیہ مجملہ قرار دیا ہے اس لئے ایک قضیہ مجملہ اور نکالا جائے گا پھر اس قضیہ مجملہ میں اسی طرح گفتگو ہوگی۔ لہذا لہذا فیلزم التسلسل دھوا بضا باطل۔ پس قضیہ مجملہ کے لئے نہ تو قضیہ مفصلہ محکی عنہا بنا اور نہ کوئی دوسرا قضیہ مجملہ بن سکا تو لامحالہ اسی قضیہ مجملہ کو اپنی ذات کے لئے محکی عنہا قرار دیا جائے گا۔ جس سے حکایت اور محکی عنہا کا اتحاد لازم نہ آئے گا۔ جو محقق دوانی نے فرمایا تھا۔

اسی طرح دوسرے اعتراض کا جواب مصنف نے جو دیا ہے کہ صدق اور کذب کا اجتماع لازم نہیں آتا وہ بھی صحیح نہیں ہے اس لئے کلامی ہذا کا کذب بلحاظ وحدانی جس کو قضیہ مجملہ بنایا گیا ہے وہ موضوع ہوگا کیونکہ وہ مقدم ہے۔ اور قضیہ مفصلہ جو درجہ حکایت میں ہے چونکہ وہ مؤخر ہے اس لئے محمول ہوگا۔ اب ہم دریافت کرتے ہیں کہ قضیہ مجملہ جس کو موضوع قرار دیا گیا ہے اس کو صادق کہتے ہو یا کاذب؟ بر تقدیر صدق کذب۔ اور بر تقدیر کذب صدق لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ صدق کا مطلب یہ ہے کہ محمول اس کے لئے ثابت ہو اور محمول یہاں پر لفظ کاذب ہے اور کاذب جس کے لئے ثابت ہوگا وہ کاذب ہوگا نہ کہ صادق۔ اور اگر قضیہ مجملہ کو کاذب کہتے ہو تو کذب کا مطلب یہ ہوگا کہ محمول کا موضوع سے سلب کیا جائے اور محمول کاذب ہے تو جب کاذب کا سلب ہوگا تو صادق کا ثبوت ہوگا ورنہ ارتقاع نقیضین لازم آئے گا۔ حاصل یہ نکلا کہ کلامی ہذا کا کذب کو خبر ماننے کی صورت میں اجتماع بین الحکایت والحدی عنہ اور اجتماع بین الصدق والکذب لازم آتا ہے۔ لہذا محقق دوانی کا قول صحیح ہے۔ کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ اشار بصورت خبر ہے۔

قوله فاضل الاشکال :-

یعنی اشکال مذکور کی جتنی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ سب کا جواب اسی اجمال اور تفصیل کے فرق سے ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا۔

و نظیر ذلک قولنا کل حمد لله فانه حمد من جملة کل حمد فالحکایة محکلی عنہا فانی فانه جندو
اصم والا فانشاء منه امر ونہی و تمنی و ترجی و استغمام۔

کلامی فی هذا اليوم کاذب اس کے بعد اس کے علاوہ کوئی کلام نہ کیا ہو تو اس کلام کو اگر صادق مانا جائے تو اس کا مطلب ہوگا
کہ کاذب جو کہ محمول ہے موضوع کے لئے ثابت ہو اور جس کے لئے کاذب کو ثابت کیا جائیگا وہ کاذب ہوگا تو اس کا صدق اسکے
کذب کو مستلزم ہوا اور اگر کلام مذکور کو کاذب مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کاذب جو کہ محمول ہے اس کا موضوع ہے سلب
کیا جائے اور جس سے کاذب کا سلب کیا جائے گا وہ صادق ہوگا۔ پس کذب صدق کو مستلزم ہوا۔ اسی طرح کسی نے بخشیدہ کو مستلزم
کلامی یوم الجمعة صادق اور جمع کے دن کہا کلامی یوم الخميس کاذب۔ اس کے علاوہ اور کوئی کلام نہیں کیا۔ اب اگر جمع کے
دن والے کلام کو صادق مانا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بخشیدہ کے دن والا کلام کاذب ہے۔ اور جب وہ کاذب ہوگا تو جمع کے
دن والا کلام بھی کاذب ہو جائے گا حالانکہ اس کو صادق مانا ہے۔ اور جمع کے دن والے کلام کو کاذب مانا جائے تو اس کا مطلب
یہ ہوگا کہ بخشیدہ والا کلام صادق ہوا اور اس کو صادق ماننے سے جمع کے دن والے کلام کو بھی صادق ماننا پڑے گا حالانکہ اس کو کاذب
مانا ہے۔ غرض کہ اس قسم کے تمام اشکالات کا جواب اجمال اور تفصیل کا درجہ قائم کرنے سے آسان ہو گیا کہ صدق اور کذب کا
اجتماع ایک حیثیت سے نہیں ہے بلکہ کذب باعتبار اجمال ہے اور صدق باعتبار تفصیل ہے۔

قوله ونظیر ذلک ۱۔

علامہ دوانی نے کلامی هذا کاذب پر دلدرد ہونے والے اعتراض کے جواب میں کہا تھا کہ یہ خبر نہیں کیونکہ خبر ماننے کی
صورت میں محکلی عنہا کا اتحاد حکایت کے ساتھ لازم آتا ہے۔ مصنف اس کلام سے علامہ پر الزام قائم کرنا چاہتے ہیں۔
کل حمد لله کو آپ نے خبر کہا ہے حالانکہ وہی اعتراض جو کلامی هذا کاذب پر وارد ہوتا تھا اس میں بھی وارد ہے۔
اعتراض کی تفسیر یہ ہے کہ حمد کے معنی ہیں محمود کے تمام صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا اور کل حمد لله میں چونکہ صفات کمالیہ کا
اظهار ہے لہذا یہ بھی حمد کے افراد میں سے ایک فرد ہوا پس محکلی عنہ بھی حمد ہے اور حکایت بھی حمد ہے۔ اس سے اتحاد
باین الحکایة والمحکلی عنہا لازم آیا۔ اس کا جواب وہی ہوگا جو کلامی هذا کاذب کا تھا کہ حکایت درجہ تفصیل میں ہے
اور محکلی عنہا درجہ اجمال میں ہے۔ علامہ دوانی پر رد کا حاصل یہ ہوا کہ کل حمد لله کو آپ بھی خبر مانتے ہیں اور اس پر
جو اتحاد بین الحکایة والمحکلی عنہا کا اعتراض ہوتا ہے اس کا جواب اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اجمال اور تفصیل کا فرق
قائم کر کے دونوں میں تغایر ثابت کیا جائے۔ یہی ہم کلامی هذا کاذب میں کہتے ہیں تو پھر آپ کا کل حمد لله کا خبر ماننا اور
کلامی هذا کاذب کو خبریت سے نکال دینا صحیح نہیں۔

قوله فانه جندو اصم ۱۔

جندو کے معنی اصل کے ہیں۔ یہاں اشکال مراد ہے کیونکہ اشکال اصل ہوتا ہے اور جواب اس کی فرع ہے
چونکہ اس اشکال کا جواب بہت مشکل تھا اس لئے اس کو اصم کہا۔

قوله والا فانشاء ۱۔

یہاں سے مرکب تام کی دوسری قسم کا بیان ہے کہ اگر حکایت عن الواقع کا قصد ہو تو اس کو انشاء کہتے ہیں۔ اسکے بعد

وغير ذلك وان لم يصح فناقض منه تفيدى وامتزاجى وغيره
فصل ۱ المفهوم ان جواز العقل نكثرا من حيث تصوره فكل

اشاره الى اقسام بيان كنهى. اشار اور اس كے اقسام كا بيان ابتدائى كتب ميں بهي آچكا هے اس لے هم اس بحث كو طويل نهين كرنا چاهتے۔ اتنى بات ضرور ياد ركھئے كہ مركب نام كا حصر خبر اور اشار كے اندر عقلى هے اور اشار كا اچھے اقسام ميں حصص استقرارى هے۔ اسي طرح مركب كا حصر نام اور ناقص ميں عقلى هے اور ناقص كى تقسيم تفيدى اور غير تفيدى كى طرف استقرارى هے۔
قوله وغير ذلك ۱ —

جيسے دعا. التماس. نداء وغيره۔ ہر ایک کی مثال آپ اس سے قبل ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

قوله وان لم يصح ۱ —
مركب كى دومرى قسم كا بيان هے كہ اگر منكلم كا سكوت مركب كے تكلم كے بعد صحیح نہ ہو بلکہ مخاطب كو انتظار باقى هے تودہ مركب ناقص هے۔ وجہ تسميه ظاهر هے۔
مركب ناقص كى چند قسميں هيں۔

۱۔ تفيدى: جس ميں جزئى ثنائى اول كے لے قيد ہو خواه مركب توصيفى ہو۔ جيسے الحيوان انسانى۔ يامركب اضافى ہو۔ جيسے

غلام زيد۔

۲۔ مركب امتزاجى: جس ميں دو كملوں كو ملا كر ايك كلمه كر ليا جائے۔ جيسے سبويه۔ بعلبك وغيره۔

۳۔ مركب غير امتزاجى: جو فعل اور حرف سے مركب ہو۔ جيسے قد ضرب۔ يا اسم اور حرف سے مركب ہو۔ جيسے الرجل

فى الدار وغيره۔

فصل المفهوم ۲ —

جاننا چاهئے كہ مفهوم يعنى ما حصل فى الذهن كى دو قسميں هيں۔ كلي اور جزئى — اگر عقل اس مفهوم كے تكرار اور خارج سے قطع نظر كرتے هوتے جائز ركھئے تو اس كو كلي كہتے هيں درنه جزئى —

بختر سے مراد وہ تكرار هے جو باعتبار افراد ہو وہ تكرار ماذهبيں جو باعتبار اجزاء ہو۔ اس لے كہ اس قسم كا تكرار جزئى كے اندر بهي هوتا هے۔ مثلاً زيد جزئى هے اور آنكه۔ پانكه۔ يرك۔ ناك وغيرہ بہت سے اجزاء اس ميں هيں — كلي اور جزئى كى وجہ تسميه هے كہ ہر كلي اپنے ماتحت جزئى كا جزو هے اور جزئى اس كے لے كل هے۔ مثلاً حيوان كلي هے اور انسان اس كى جزئى هے۔ اور حيوان انسان كيلے جزو هے۔ اسي طرح انسان كلي هے اور زيد۔ عمر۔ بكر وغيرہ اس كى جزئى هيں۔ اور انسان ان كے لے جزو هے۔ پس جب كلي جزو هے جزئى كا۔ اور جزئى كل هے كلي كيلے تو كلي ميں نسبت الى اكل باقى لگي اس لے اس نام كے ساتھ ان دونوں كو موسوم كيا گيا۔

كلي كى تعريف ميں من حيثہ تصور كى قيد لگا كر كليات فرضيه كو داخل كيا هے جن كا خارج ميں وجود نہيں۔ صرف تصور كے اعتبار سے ان ميں كثر ت هے۔ جيسے لاشئى۔ لا ممكن۔ لا وجود وغيرہ۔ اسي طرح اس قيد كى وجہ سے وہ كليات بهي كلي كى تعريف ميں داخل ہو جائیں گي جن ميں تصور كے اعتبار سے تو شركت كا امكان هے ليكن خارج كے اعتبار سے شركت

فکلی ممتنع کالکلیات الفرضیۃ اولاً کالواجب والممکن والا فجزئی۔

محال ہے۔ جیسے مفہوم واجب الوجود کہ اس میں تصور کے اعتبار سے شرکت ممکن ہے اور خارج کے اعتبار سے محال ہے۔ اس لئے کہ واجب الوجود کی وحدانیت دلیل سے ثابت کی جاتی ہے۔ تو اگر تصور کے اعتبار سے بھی شرکت محال ہوتی تو دلیل لانے کی کیا ضرورت ہوتی۔

فائدہ کا ۱۔ مفہوم کی تفسیر میں اختلاف ہے بعض لوگوں نے اسکی تفسیر الصورۃ الحاصلة من الشئ فی العقل کی ہے۔ ان کے نزدیک کلی اور جزئی صرف علم حصولی کی قسمیں ہوں گی۔ کیونکہ تفسیر علم حضوری کو شامل نہیں۔ اور بعض لوگوں نے مفہوم کی تفسیر ما حصل فی الذہن سے کی ہے اور حصول کو عام رکھا ہے۔ خواہ بالواسطہ جو جیسے علم حصولی میں ہوتا ہے۔ یا بغیر واسطہ جیسے علم حضوری میں۔ اس صورت میں کلی اور جزئی، علم حصولی اور حضوری دونوں کی قسمیں ہوں گی۔
قوله ممتنع ۱۔

یہاں سے کلی کے اقسام باعتبار خارج کے بیان کر رہے ہیں۔ مصنف نے اجمال تقسیم کی ہے ہم کچھ تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ جانا چاہیے کہ کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا یا تو ممتنع ہوگا جیسے لاشئ لاموجود۔ یا ممتنع نہ ہوگا اگر ممتنع نہیں تو پھر دو قسمیں ہیں۔ واجب اور ممکن۔ واجب کی مثال جیسے باری تعالیٰ۔ ممکن کی چند قسمیں ہیں۔

- ۱۔ ممکن تو ہو لیکن اسکا فرد پایا جانا ہو۔ جیسے عنقار۔ ۲۔ صرف ایک فرد پایا جاتا ہو۔ جیسے شمس۔
- ۳۔ بہت سے افراد متماثل پائے جائیں۔ جیسے کواکب سبعہ بارہ شمس۔ قمر۔ عطارد۔ زہرہ۔ مریخ۔ مشتری۔ زحل۔
- ۴۔ غیر متماثل افراد پائے جاتے ہوں۔ جیسے معلومات باری تعالیٰ عند المتکلمین اور نفوس ناطقہ عند الحكماء۔

قوله والا فجزئی ۱۔ یعنی اگر عقل مفہوم کے محض کو باعتبار تصور کے جائز نہ رکھے تو اس کو جزئی کہتے ہیں۔ کلی اور جزئی کی تعریف جو مصنف نے کی ہے اس سے کلی کو مقدم کرنے اور جزئی کو مؤخر کرنے کی وجہ سمجھ میں آگئی ہوگی کہ کلی کا مفہوم وجودی ہے۔ اور جزئی کا عاری ہے۔ اور وجودی کو شرف حاصل ہے عاری پر۔ سید شریف جرجانی نے کلی اور جزئی کی تعریف دوسرے طریقہ سے کی ہے۔ اور کہا کہ جزئی الامر الشتمل علی الہذیۃ کو کہتے ہیں۔ اور کلی سلب الہذیۃ عما من شانہ ان یکون شتملاً علیہ۔ اس صورت میں جزئی کا مفہوم وجودی اور کلی کا عاری ہے۔ اسلئے سید صاحب نے تعریف میں جزئی کو مقدم کیا ہے۔ غرض کہ کلی اور جزئی کے درمیان عدم اور ملکہ کی نسبت ہے۔ مصنف کے نزدیک کلی ملکہ ہے اور جزئی عدم اسلئے انہوں نے کلی کو مقدم کیا اور سید صاحب کے نزدیک اس کا عکس ہے۔ اسلئے جزئی کو مقدم کیا ہے۔ مصنف پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ مفہوم نام ہے ما حصل فی الذہن کا اور جزئی کا حصول ذہن میں نہیں ہوتا تو جب جزئی مفہوم کا فرد نہیں تو پھر مفہوم کی تقسیم جزئی کی طرف کیسے صحیح ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جزئی کا حصول ذہن میں اگرچہ بالذات نہیں لیکن بواسطہ جو اس ہوتا ہے اس لئے تقسیم صحیح ہے۔

فمحسوس الطفل في مبدء الولادة وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البينة المعينة كلها جزئيات لان شيئاً منها لا يجوز العقل فلهذا على سبيل الاجتماع وهو الراد ههنا. وههنا شئ مشهور وهو ان الفرق الخارجية للزبد و الصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة نصوره وكلها متساوقة.

قوله فمحسوس الطفل، —

جزئی کی تعریف تین اعراض دارد ہوتے ہیں جن سے اس کی جامعیت مجروح ہو جاتی ہے۔ مصنف ان اعتراضات تلذذ کو نقل کر کے سب کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض اولیٰ یہ ہے کہ فرض کر دیا کہ نوزائیدہ بچہ ہے۔ اس نے ابتداء ولادت میں اپنی ماں کو دیکھا اور ماں کی صورت ذہن میں آئی، پھر جتنی صورتیں ماں کے علاوہ دوسری عورتوں کی اس کے سامنے آتی ہیں سب کو اپنی ماں سمجھتا ہے۔ پس ماں کی صورت واحدہ جو جزئی ہے کثیرین پر صادق آئی۔ لہذا جزئی کلی ہو گئی۔ جزئی نہ رہی۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک کمزور نگاہ شخص نے دور سے ایک صورت دیکھی اور ذہن میں ایک صورت آئی مثلاً اس نے سمجھا کہ یہ زید ہے۔ اس کے بعد غور کیا اور رائے بدلی کہ یہ خالد ہے۔ پھر اس کے بعد اور کچھ فیصلہ کیا پس وہ صورت واحدہ شخص اور جزئی ہے حالانکہ صور کثیرہ پر اس کا صدق ہو رہا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک انڈا کسی شخص نے دیکھا۔ اس سے ایک صورت ذہن میں آئی پھر کسی طرح بغیر اس کے علم کے اس انڈے کو اٹھا کر اس جگہ دوسرا انڈا اتنا ہی بڑا رکھ دیا گیا اس کے بعد اس کو اٹھا کر دیکھا گیا۔ اسی طرح کئی انڈے یکے بعد دیگرے رکھے گئے۔ چوں کہ اس کو اس تبدیلی کا علم نہیں اس لئے وہ سب کو ایک ہی انڈا سمجھتا رہا۔ پس وہ صورت جو پہلے انڈے کی ذہن میں آئی تھی جزئی ہے لیکن ان تمام انڈوں کی صورتوں پر صادق ہے۔

قوله كلها جزئيات، —

یہاں سے تینوں اعتراضات کا جواب دے رہے ہیں۔ حاصل جواب کا یہ ہے اعتراضات تلذذ میں جن صورت جزئیہ پر کلی ہو کر الزام لگایا ہے درحقیقت یہ صحیح نہیں۔ وہ کلی نہیں ہیں بلکہ سب جزئی ہیں۔ اس لئے کہ کثرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تکثر علی سبیل الاجتماع دوسرا تکثر علی سبیل البدلیۃ۔ اور کلی کی تعریف میں تکثر علی سبیل الاجتماع معتبر ہے اور مورد ذکرہ میں تکثر علی سبیل البدلیۃ پایا جاتا ہے۔ پس کلی کی تعریف میں جو تکثر معتبر ہے وہ ان صورتوں میں موجود نہیں اور جو تکثر نہیں ہے وہ کلی میں معتبر نہیں تو پھر ان پر کلی کی تعریف صادق نہ آئے گی۔

قوله وههنا شئ مشهور، —

کلی اور جزئی کی تعریف میں ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے جس کو علامہ دوانی نے شرح مطالع میں ذکر کیا ہے۔ اس کی تفریر یہ ہے کہ مثلاً زید جو کہ جزئی ہے جب اس کا تصور ایک جماعت نے کیا تو حصول الاشیاء بانفسہا لا با شئ تھا۔ کے قاعدہ کی بناء بر جماعت کے ذہن میں آنے والی تمام صورتوں پر زید صادق آئے گا اور جب زید صور کثیرہ پر صادق آیا تو پھر کلی ہو گیا جزئی کہاں رہا۔ پس جزئی کی تعریف جامع نہ رہی اور کلی کی تعریف مانع نہ رہی۔ اس اعتراض کا جواب تو بعد از آئے گا۔ مصنف نے اعتراض اور جواب کے درمیان کچھ بحثیں چھیڑ دی ہیں۔ آپ بھی ان کی سیر کر لیں۔

فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها لا باشباحتها وامثالها فذلك الصورة تكثر ومن ههنا
يتبين كون الجزئي الحقيقي معمولاً وهو الحق

قوله حصول الاشياء ۱ —

جاننا چاہیے کہ اشیا کے لئے وجود خارجی ہونے میں تو مشکلیں اور حکما سب ہی کا اتفاق ہے۔ البتہ وجود ذہنی میں اختلاف ہے۔ مشکلیں اس کا انکار کرتے ہیں۔ حکما اس کے قائل ہیں۔ مشکلیں کی دلیل یہ ہے کہ اگر اشیا کے لئے وجود ذہنی مانا جائے تو لازم آتا ہے کہ ہمارے وجود ذہن میں ہو۔ اسی طرح آگ کے تصور کے وقت ذہن میں احراق کا وجود ہو چار۔ بار کے تصور کے وقت حرارت، برودت کا وجود ہو۔ وغیرہ۔ اس قسم کے بہت سے مفاسد لازم آتے ہیں۔ حکما کی دلیل یہ ہے کہ ایسی بہت سی چیزیں ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں اور ان کے لئے احکام ثابت کئے جاتے ہیں اور ان کو موضوع بنایا جاتا ہے جیسے المنعخص من العدم العنفاً طائر وغیرہ۔ اور ثبوت اشیائے لاشیٰ فرع ہے ثبوت ثبوت لاشیٰ۔ اور ظاہر ہے کہ ان مثالوں میں جن کو موضوع بنایا گیا ہے خارج میں تو ان کا وجود ہے نہیں تو اگر ذہن میں بھی نہ مانا جائے تو ان احکام صاۃ کا ثبوت کس طرح صحیح ہوگا۔

مشکلیں کے استدلال کا حکم یہ جواب دیتے ہیں کہ احراق، حرارت، برودت وغیرہ عوارض خارجیہ ہیں اور اشیا کا وجود ذہن میں عوارض خارجیہ سے قطع نظر کر کے ان کی ماہیت مجردہ کا ہونا ہے۔ اسکا اصل حکم، کے نزدیک اشیا کے لئے وجود ذہنی ہر جو اپنے دلائل سے ثابت ہو گیا لیکن آپس میں بھروسہ میں اختلاف ہے کہ اشیا کا حصول ذہن میں بانفسہا ہے یا بانضمامھا وانشاءھا ہے۔ حکما اہل تحقیق کا مذہب یہ ہے کہ حصول بانفسہا ہے جیسا کہ ابھی دلیل سے ثابت ہوا ہے کہ ان کے لئے احکام صاۃ ثابت کئے جاتے ہیں جن کی مثالیں بھی اوپر گزر چکی ہیں۔ اور ثبوت لاشیٰ کے لئے وجود بنفسہا ضروری ہے۔ حکما کی ایک مختصر سی جماعت کا مذہب ہے کہ حصول بانضمامھا وانشاءھا ہے لیکن صحیح نہیں ہے اس لئے کہ شیخ اور ذی شیخ میں مغایرت ضروری ہے۔ پس نہ تو ذی شیخ کے احکام شیخ کے لئے ثابت کئے جاسکتے ہیں اور نہ ہی شیخ ذی شیخ کے لئے کاشف ہو سکتی ہے۔ اس بحث سے نتیجہ یہ نکلا کہ اشیا کا حصول بانفسہا ذہن میں ہونا ہے۔ خواہ ایسی اشیا ہوں جن کا خارج میں بالکل وجود نہیں یا ایسی ہوں جن کا خارج میں بھی وجود ہوتا ہے لیکن حصول الاشیا بانفسہا کا یہ مطلب نہیں کہ اشیا جو خارج میں موجود ہیں بعینہ وہی ذہن میں حاصل ہو جاتی ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ ذہن میں اشیا کی ایسی صورتوں کا حصول ہوتا ہے جو خارجی صورتوں کے ساتھ متحد ہیں۔ اسلئے انکو بانفسہا سے تعبیر کر دیا۔ اس مطلب کے واضح ہوجانے کے بعد ہمارے لئے وجود ذہنی ثابت کرنے میں جو اشکال کا جانا ہے وہ بھی ختم ہو جائے گا۔ شیخ اور صورت میں فرق یہ ہے کہ شیخ اور ذی شیخ میں تغایر ذاتی ہوتا ہے۔ اور صورت لاشیٰ اور لاشیٰ کے درمیان اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے۔

قوله ومن ههنا الخ ۱ —

یہاں سے سید شریف کا رد کر رہے ہیں۔ سید صاحب نے فرمایا ہے کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی شے پر نہیں ہو سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر جزئی حقیقی کا حمل صحیح ہو تو اپنے نفس پر ہوگا یا غیر پر۔ اور دونوں صورتیں صحیح نہیں اسلئے کہ حمل میں من و دہر اتحاد اور من و دہر تغایر ہونا چاہئے۔ اور پہلی صورت میں صرف اتحاد ہے تغایر نہیں اور ثانی صورت میں صرف تغایر ہے اتحاد نہیں۔ معلوم ہوا کہ جزئی حقیقی کا حمل کسی پر حقیقتہً نہیں ہو سکتا البتہ مجازاً ہو سکتا ہے مثلاً کسی نے ہزارید کہا تو یہاں ہزارید کو کسی بڑی یا بڑی مالک کے مال کی تائید میں کہنا پڑا۔

ولا يجاب بان المراد من صدقها على كثيرين انها ظن لها ومنتزع عنها واللازم ههنا ان لها ظلا متعددا لا انها ظن متعددا
وال المطلوب هو الثاني لان التصادق يصح والانتزاع والظلية ايضا فان الاتحاد من الطرفين بل الجواب ان المراد تكثر في المفهوم

محقق دوانی اور مصنف کا مذہب یہ ہے کہ جزئی تحقیق کا محل اپنے نفس پر ہوتا ہے اور میر صاحب نے جو یہ فرمایا ہے کہ
اس صورت میں تغایر بالکل نہیں حالانکہ محل میں تغایر من وجہ ہونا چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محل کے لئے تغایر اعتباری کافی
ہے وہ یہاں موجود ہے۔ کیونکہ ذات دونوں کی اگرچہ متحد ہے مگر مفہوم کے اعتبار سے دونوں متغایر ہیں۔ مثلاً هذا فاحک
کسی نے کہا تو یہاں هذا اور فاحک دونوں کا مصداق واحد ہے لیکن مفہوم دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہے۔ لہذا میر صاحب کا محل کے
بائے میں کلی اور جزئی کی یہ تفریق کرنا صحیح نہیں ہے۔ جس طرح کلی کا محل درست ہے اسی طرح جزئی کا بھی صحیح ہے کیونکہ مدار محل یعنی
اتحاد من وجہ اور تغایر من وجہ دونوں میں محقق ہے کا حقیقہ انفا۔ نیز فارابی نے اپنی بعض تصانیف میں محل کی چار قسمیں بیان کی ہیں
(۱) حل کلی کا کلی پر۔ جیسے الانسان حیوان (۲) کلی کا محل جزئی پر جیسے زید انسان (۳) جزئی کا محل جزئی پر
جیسے هذا کاتب۔ (۴) جزئی کا محل کلی پر جیسے بعض الانسان زید۔ اس سے بھی مصنف کے مذہب کی تائید ہوتی ہے۔
مصنف نے ومن ههنا يتبين انہ کو بطور سند کے بیان کیا ہے کہ زید کی صورت خارجیہ اور ذہنیہ میں تصادق ہے اور زید کا محل
صور ذہنیہ پر ہو رہا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جزئی کا محل جائز ہے۔

قوله ولا يجاب انہ

سید شریف نے اس شک مشہور کا جو جواب دیا ہے، مصنف اس کو پسند نہیں کرتے سید صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ
شک مشہور میں جس مثال سے نقض وارد کیا گیا ہے اس میں زید کا صدق متعدد صور ذہنیہ پر ہو رہا ہے جن سے زید کیلئے اظلال کثیرہ
ثابت ہوئے اور کلی وہ ہے جو کثیرین کا محل جو نہ یہ کہ اس کے لئے اظلال کثیرہ ہوں۔ لہذا زید پر جو کہ جزئی ہے کلی کی تعریف صادق
نہ آئی اور اعتراض صحیح نہ ہوا۔ کلی کے کثیرین کے لئے ظل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کلی کثیرین سے منتزع ہو۔ یعنی مشخصات کو حذف
کرنے کے بعد ایسے معنی حاصل ہوں جو تمام کثیرین میں مشترک ہوں۔

قوله لان التصادق انہ

سید صاحب کا جواب مصنف کو پسند نہیں۔ یہاں سے ناپسندیدگی کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ زید کی صورت خارجیہ اور
صور ذہنیہ کے درمیان جو اذھان طائفہ میں پائی جاتی ہیں تصادق ہے وہ آپس میں ایک دوسرے پر صادق ہیں تو جس طرح
زید کے لئے اظلال کثیرہ ہیں اور کثیرین زید سے منتزع ہیں۔ اسی طرح یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ زید کثیرین کا محل ہے اور ان سے منتزع ہے۔
فان الاتحاد انہ سے اس کی دلیل بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اتحاد تو طرفین سے ہونا ہے پس جس طرح زید کی صورت خارجیہ صور ذہنیہ
کے ساتھ متحد ہے صور ذہنیہ بھی زید کی صورت خارجیہ کے ساتھ متحد ہوں گی۔ لہذا ایک متحد کا جو حکم ہوگا دوسرے کا بھی وہی ہوگا تو جب
زید سے صور کثیرہ منتزع ہیں اور وہ زید کے لئے ظل ہیں تو زید بھی صور کثیرہ سے منتزع ہوگا اور ان سب کے لئے ظل ہوگا لہذا
مدار کلیت پائی جانے کی وجہ سے زید پر کلی کی تعریف صادق آئی حالانکہ وہ جزئی ہے۔

قوله بل الجواب انہ

شک مشہور کا جو جواب سید صاحب نے دیا ہے۔ مصنف نے اس کو ناپسند کیا جس کا بیان ابھی ہوا ہے۔ اب مصنف خود

بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من زيد باعتبار الازدحام يستعمل ان تنكث في الخارج بل طها هوية زيد - واما الكليات
الفرضية والمعقولات الثابتة فلعدم اشتغالها على الهدية لا ينقبض العقل بمجرد تصور هاء عن تجويز تنكثها في الخارج
حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات هذا الكلية والمجزئية صفة للعلوم وقيل صفة للعلم -

جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی میں تنکثی الخارج کا اعتبار ہے اور تنکث مشہور میں جو مثال مذکور ہے اس میں تنکث
باعتبار ذہن کے ہے کیونکہ خارج میں نوعین زید ہے اس میں کثرت کہاں سے آئی پس مار کلیت جو تنکث ہے وہ کہاں موجود نہیں
اور جو موجود ہے وہ کلی میں معتبر نہیں۔ اس لئے مثال مذکور فی التنکث میں کلی کی تعریف صادق نہیں آتی۔ کس کلی اور جزئی کے
تعریف جامع مانع رہی کوئی اشکال اس پر باقی نہ رہا۔

قوله واما الكليات الفرضية الخ ۱۔

مصنف نے تنکث مشہور کے جواب میں کہا تھا کہ کلی میں تنکثی الخارج کا اعتبار ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو
کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کلی ہونے سے خارج ہو گئے اس لئے کہ کلیات فرضیہ کا تو کہیں بھی وجود نہیں، نہ خارج میں نہ ذہن میں
اور معقولات ثانیہ کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا لہذا کلی کی تعریف اپنے افراد کے لئے جامع نہ رہی۔ اس اعتراض کا مصنف
جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مانع کلیت ضدیہ اور خصوصیت پر اشتغال ہے وہ کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ میں
کسی کے اندر بھی نہیں پایا جاتا اس لئے من جہت التصور ان میں تنکث خارجی کا پایا جانا ممکن ہے اور کلی ہونے کے لئے یہ کافی ہے اسلئے
کہ تنکث خارجی بالفعل کلی میں کسی نے ضروری نہیں قرار دیا پس کلی کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع رہی۔

قوله حتى قيل الخ ۱۔

اس سے قبل مصنف نے کلیات فرضیہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان میں تنکث خارجی بالفعل ضروری نہیں۔ من جہت التصور بھی
تنکث کا امکان ان کے کلی ہونے کے لئے کافی ہے۔ اب بطور تائید محقق دوانی کا قول ذکر کر رہے ہیں کہ علامہ دوانی نے فرمایا ہے کہ
کلیات فرضیہ اپنے حقائق موجودہ کے اعتبار سے کلیات ہیں۔ یعنی کلیات فرضیہ مثل لاشی لا موجود بالامکن وغیرہ کے افسر اد
اگر یہ نہیں پائے جاتے لیکن ان کے نقائص یعنی شئی موجود ممکن کے افراد چونکہ پاکے جاتے ہیں اس لئے انھیں افراد کو کلیات فرضیہ کے
افراد فرض کر کے کلیات فرضیہ پر کلی ہونے کا حکم لگا دیا۔ رہا یہ سوال کہ جب افراد کلیات فرضیہ کے نہیں ہیں بلکہ ان کے نقائص کے ہیں
تو ان افراد اور کلیات فرضیہ کے درمیان مباہنت ہوگی اور مباہن کا مباہن بر محل محال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ محال پر اعتبار
سے استحالہ کا سبب نہیں ہوتا پس اگر ان میں مباہن کا لحاظ کیا جائے تو محل محال ہے اور اس سے قطع نظر کہ لہجائے تو محال نہیں۔

قوله الكلية الخ ۱۔

اس میں اختلاف ہے کہ کلیت اور جزئیت علم کی صفت ہیں یا معلوم کی۔ سید السند اور متقدمین کی ایک جماعت کا مذہب
یہ ہے کہ علم کی صفت ہیں۔ جمہور کہتے ہیں کہ معلوم کی صفت ہیں۔ متقدمین کی دلیل یہ ہے کہ کلی اور جزئی کے درمیان فرق
صرف علم ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے کہ اگر شئی کا علم جس کے ذریعہ ہوا ہو تو وہ جزئی ہے اور اگر عقل کے ذریعہ ہو تو وہ کلی
ہے پس مار کلیت اور جزئیت کا علم پر ہوا اس لئے یہ دونوں علم کی صفت ہوں گی۔ جمہور کی دلیل یہ ہے کہ علم نام پر
کیفیات نفسانیہ کا جو ذہن میں قائم ہوا اور شخصیات ذہنیہ کے ساتھ مشخص ہوا اور شئی مشخص صرف جزئی ہو سکتی ہے کلی نہیں ہو سکتی

والجزئی لا یكون کاسباً ولا مکتسباً وقد یقال لکل مندرج تحت کلی آخر و یختص بالاضافی کالاول بالحقیقی

اور معلوم نام ہے حصول اشیٰ من حیث ہونے کا۔ قطع نظر اس کے کہ وہ عوارض ذہنیہ کے ساتھ متصف ہے یا نہیں۔ جب اتفاق بالعوارض الذہنیہ ہوگا اس وقت جزئی ہو جائے گا اور جب نہ ہوگا اس وقت کلی ہوگا۔ پس معلوم کے اندر چونکہ دونوں قسم کی صلاحیت ہے اس لئے کلیت اور جزئیت بالذات معلوم کی صفتیں ہوں گی۔ ——— مابین نے ایک فیصلہ کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں جو کثر کا لفظ آتا ہے اس سے مراد اگر اس کا کثیرین پر صادق آتا ہو تو پھر کلیت علم کی صفت نہ ہوگی۔ کیونکہ علم مرتبہ قیام کا نام ہے۔ اور سنی اس مرتبہ میں مشغول ہوتی ہے۔ کثیرین پر اس کا صدق نہیں ہو سکتا۔ اور اگر کثر کا مطلب یہ ہو کہ وہ کثیرین کے لئے کاشف ہو تو اس صورت میں کلیت بھی علم کی صفت ہوگی جس طرح جزئیت اس کی صفت ہے۔ اور اگر کثر سے یہ مراد ہے کہ کثیرین کے مطابق ہو خواہ کثیرین پر صادق ہو یا کثیرین کے لئے کاشف ہو تو پھر کلیت اور جزئیت معلوم اور علم دونوں کی صفت ہوں گی۔ اول کے اعتبار سے معلوم کی اور ثانی کے اعتبار سے علم کی۔

قوله الجزئی ۱۔

یہ ایک دعویٰ ہے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب۔ یعنی نہ معرف بالکسر ہے نہ معرف بالفتح ہے۔ کاسب نہ ہو سکی دلیل یہ ہے کہ جزئی اگر کاسب ہو تو اس کا مکتسب جزئی ہوگا یا کلی، اور دونوں صحیح نہیں۔ اول اس واسطے صحیح نہیں کہ کاسب کا مکتسب چرچل ہونا ہو اور جزئیات آپس میں بتابین ہوتی ہیں۔ اس لئے جزئی کاسب کا جزئی مکتسب چرچل نہ ہو سکے گا۔ ثانی اس واسطے صحیح نہیں کہ اگر جزئی کاسب ہوگی کے لئے تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ جزئی کاسب کلی مکتسب کا فرد ہے یا دوسری کلی کا۔ اول سے صورت میں انتقال خاص سے عام کی طرف لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔ اور دوسری صورت میں کاسب کا مکتسب چرچل صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں جزئی کاسب اور کلی مکتسب میں بتابین کی نسبت ہوگی اور مباین کا محل مباین پر نہیں ہو سکتا یہ بحث اس کی تھی کہ جزئی کاسب نہیں۔ اب اس کا بیان سینے کے جزئی مکتسب کیوں نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جزئی مکتسب ہو تو اس کا کاسب کلی ہوگا یا جزئی اور دونوں صحیح نہیں۔ اس واسطے کہ اگر جزئی کاسب کلی ہو تو اس میں ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی۔ کیونکہ کلی کو اپنی تمام جزئیات سے یکساں تعلق ہے۔ تو پھر کسی ایک جزئی کے لئے کاسب کیسے ہو سکتی ہے اور ثانی صورت یعنی جزئی کاسب جزئی ہو یہ ممکن نہیں۔ اس کی دلیل الجزئی لا یكون کاسباً میں گذر چکی ہے پس معتق کے دونوں دعوے یعنی الجزئی لا یكون کاسباً ولا مکتسباً ثابت ہو گئے۔

قوله وقد یقال ان ۱۔

جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی۔ اول کی بحث ختم ہو چکی۔ اب دوسری قسم کا بیان فرماتے ہیں۔ ہر وہ خاص جو عام کے تحت ہو اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔ خواہ وہ خاص خود بھی کلی ہو جیسے انسان کو کلی ہے لیکن حیوان کے تحت ہے، اسلئے اس کو جزئی اضافی کہہ دینگے۔ اس کی جزئیت حقیقتہً نہیں بلکہ دوسرے کے اعتبار سے ہے اسلئے اس کو جزئی اضافی کہتے ہیں۔ ——— جزئی حقیقی اور اضافی میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ زید میں دونوں صادق ہیں اور انسان میں جزئی اضافی ہے اور واجب صرف جزئی حقیقی۔

الکلیان ان تصادفا کلیاً فمتساویان والا فتصادفان کان کلیاً فمتباينان وان کان جزئياً فاما من المتباينين فاعمر
واخص من وجه او من جانب واحد فقط فاعمر واخص مطلقاً. واعلم

قوله الکلیان ۱

مصنف نے الکلیان کا لفظ لا کر اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نسب اربعہ کا تحقق صرف دو کلیوں میں ہو سکتا ہے۔
دو جزئیوں یا ایک جزئی اور ایک کلی میں نہیں ہو سکتا۔ دو جزئیوں میں یا تو شادی کی نسبت ہوگی یا تباہی کی۔ اگر دونوں
جزئی متحد ہیں تو شادی ہے۔ جیسے زید اور حمزہ الانسان جس میں حمزہ کا مشار الیہ زیدی ہو۔ اور اگر دو جزئی متغایر ہیں تو
تباہی کی نسبت ہوگی۔ جیسے زید و حمزہ۔ اسی طرح ایک کلی اور ایک جزئی میں یا تو تباہی کی نسبت ہوگی یا اعم و خاص مطلق کی۔
اگر یہ جزئی اس کلی کا فرد نہیں ہے تو تباہی ہے جیسے زید اور فرس اور اگر اس کلی کا فرد ہے جسے نسبت قائم کی جا رہی ہے
تو اعم و خاص مطلق ہے۔ جیسے زید اور انسان۔ اب دو کلیوں کے درمیان نسب اربعہ کا بیان کیا جاتا ہے۔
جن دو کلیوں کے درمیان نسبت قائم کی جا رہی ہے یا تو ان میں تفارق کلی ہوگا یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کی دوسری
کے کسی افراد پر صادق نہیں اس کو تباہی کی کہتے ہیں۔ جیسے انسان اور حجر۔ یا تصادق کلی ہوگا یعنی دو کلیوں میں سے
ہر ایک کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق ہو۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کہ انسان ناطق کے اور ناطق انسان کے تمام
افراد پر صادق ہے۔ یا ایک جانب سے صدق کلی ہو اور دوسری جانب سے صدق جزئی ہوگا۔ یعنی ایک کلی تو دوسری کلی کے
تمام افراد پر صادق ہو اور دوسری اس کے بعض افراد پر صادق ہو بعض پر نہ ہو تو اس کو عام و خاص مطلق کہتے ہیں۔ جیسے
حیوان اور انسان۔ کہ حیوان تو انسان کے تمام افراد پر صادق ہے اور انسان حیوان کے بعض افراد پر صادق ہے بعض پر
نہیں۔ اور اگر نہ تفارق کلی ہے اور نہ تصادق کلی بلکہ ہر ایک کی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق ہو اور بعض پر نہ ہو تو
اس کو عام و خاص من و دہ کہتے ہیں۔ جیسے حیوان اور بعض، کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق ہو
اور بعض پر نہیں۔ حاصل یہ کہ دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔
تباہی کی شادی۔ عام و خاص مطلق۔ عموم و خصوص من و دہ اور تباہی جزئی ان چاروں سے علیحدہ نہیں جیسا کہ
آئندہ معلوم ہو جائے گا۔

تباہی کی کارج دو سالبہ کلیہ ہے جیسے لاشی من الانسان بحجر ولاشی من الحجر بانسان۔

شادی کارج دو موجبہ کلیہ ہیں جیسے کل انسان ناطق و کل ناطق انسان۔

عموم و خصوص مطلق کارج ایک موجبہ کلیہ ہے جس کا مجموعہ خاص اور محمول عام ہو اور ایک سالبہ جزئیہ ہے جس کا مجموعہ

عام اور محمول خاص ہو جیسے کل انسان حیوان و بعض اکبران لبس بانسان

عموم و خصوص من و دہ کارج ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ جزئیہ ہیں۔ جیسے بعض اکبران ابیض و بعض اکبران

لبس ابیض و بعض الابيض لبس بکبران۔

قوله واعلم ۱

نفیض ہر شے کی اس کا رافع کہلاتی ہے جیسے انسان کی نفیض لا انسان۔ نفیض کی بحث کے درمیان میں مصنف نے

ان نقیض کر شئی دفعہ فنقیضا المساویین منساویان والاقتضارفانی الصدق فبلزم مدق احد المساویین
بدون الآخر هذا خلف، وهم ناشئ قوی وهوان نقیض التصادق دفعه لا صدق المقارن.

دوسری بحثیں بھی چھیڑ دی ہیں۔ اس لئے ہم طالب علم کی سہولت کیلئے نقیض کا اجمالی بیان کئے دیتے ہیں۔ جانا چاہیے کہ
مساویین کی نقیض میں تصادق کی نسبت ہوگی۔

مقاینین اور عام و خاص میں وجہ کی نقیض میں تباہی جزئی ہے۔ اس کا بیان آ رہا ہے۔ عام و خاص مطلق کی نقیض
میں خاص و عام مطلق ہے۔ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے۔ ان کی مثالوں اور تفصیلی بحث کا
انتظار کیجئے۔

قوله فنقیضا المساویین،

یعنی جن دو کلیوں میں تصادق کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں میں بھی تصادق ہوگی۔ درجہ تفارق فی الصدق لازم آئے گا
جسے عینین میں بھی تصادق نہ باقی رہ سکے گی۔ جیسے انسان اور ناطق۔ کہ جس طرح ان دونوں میں تصادق ہے اسی طرح انکی
نقیضوں میں یعنی لاناٹن اور لاناٹن میں بھی تصادق ہوگی۔ یعنی جن افراد پر لاناٹن صادق آئے گا انھیں پر لاناٹن بھی
صادق آئے گا۔ اسی طرح اس کا عکس ہے یعنی جن افراد پر لاناٹن صادق آئے گا انھیں پر لاناٹن بھی صادق آئے گا۔ اسلئے کہ
اگر لاناٹن کے افراد پر لاناٹن صادق نہ آئے تو پھر اسکی نقیض جو ناطق ہے وہ صادق آئے گی۔ درجہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا
اور جب ناطق لاناٹن کے ساتھ صادق آیا تو اب انسان کے ساتھ نہ صادق آئے گا۔ درجہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ لہذا
انسان اور ناطق میں تصادق کی نسبت نہ رہی۔ والفرض خلاف عکس دلی صورت کو بھی اسی پر قیاس کر لیجئے۔

قوله وهم ناشئ قوی،

شاگ امام رازی ہیں اس کو آسانی کے ساتھ دفع نہیں کیا جاسکتا اس لئے قوی کہا۔ مصنف نے مساویین کی نقیضوں میں
تصادق کی نسبت ثابت کرنے وقت کہا تھا کہ تصادق کی نسبت نہ مانی جائے تو تفارق فی الصدق لازم آتا ہے۔ اس پر
اعتراض وارد ہو رہا ہے کہ جب کوئی شئی صادق نہ آئے تو اس کی نقیض صادق آنا چاہیے یا لازم نقیض کیونکہ لازم نقیض کو
بھی نقیض ہی کا درجہ دیا گیا ہے اور نقیض ہر شئی کی اس کا دفع ہونا ہے لہذا مساویین کی نقیض میں تصادق یعنی تصادق کی اگر
نہ ہو تو اس کی نقیض دفع تصادق یا لازم نقیض صادق آئی چاہیے نہ کہ تفارق فی الصدق۔ اس لئے کہ یہ نہ تو نقیض ہے اور
نہ لازم نقیض۔

تشریح اس کی یہ ہے کہ تصادق کی وجہ کلیہ ہے اس کی نقیض سارہ جزئیہ ہے اور تفارق فی الصدق موجب جزئیہ ہے لہذا
یہ نہ تو نقیض ہے اور نہ لازم نقیض تو پھر تصادق نہ ہونے کی صورت میں اس کا تحقق کیسے لازم آئے گا۔ مثلاً انسان اور ناطق میں تصادق
یعنی تصادق کلی ہے تو دعویٰ یہ ہے کہ ان کی نقیض یعنی لاناٹن اور لاناٹن میں بھی تصادق کلی ہونا چاہیے جس کا مرجع کل
لاناٹن لاناٹن و کل لاناٹن لاناٹن ہے۔ اگر تصادق کلی نہ مانا جائے تو اس کی نقیض جو سارہ جزئیہ ہے اسکو ماننا بڑے
یعنی بعض الانسان لیس بلا ناطق یا بعض اللاناٹن لیس بلا انسان کا تحقق ہوگا نہ کہ تفارق فی الصدق یعنی بعض الانسان
ناطق یا بعض الانسان لیس بلا ناطق۔ کیونکہ یہ نہ تو نقیض ہے جیسا کہ ظاہر ہے اور نہ لازم نقیض ہے کیونکہ یہ موجب جزئیہ ہے اور سارہ جزئیہ

ورہا کیون نفیض المتساویان مما لا فرد لہ فی نفس الامر کتھا نفس المفہومات الثالۃ فیصدق الاول دون الثانی وما قبل ان صدق السلب علی شی لا یقتضی وجودہ و حیث نہ دفع التصادق بسلزم التناقض فبعد تسلیمہ

اور موجبہ جزئہ کے درمیان کوئی تلازم نہیں۔

قوله رہا کیونہ الخ ۱۔

شک مذکور کی تائید میں اس کو پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مساویات متساویین کی نفیض ایسی ہوتی ہیں جن کا کوئی فرد خارج میں نہیں پایا جاتا جیسے شی اور ممکن مثلاً کہ ان میں تسادی ہے اور ان کی نفیض یعنی لاشیٰ اور ممکن میں بھی تسادی ہے تو یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں تسادی یعنی تصادق نہ مانا جائے گا تو رفع تصادق یعنی سالبہ جزئہ مانا پڑے گا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ تصادق نہ مانا جائے تو تفریق فی الصدق لازم آئے گا۔ اس لئے کہ یہ موجبہ ہے اور موجبہ کے لئے وجود موضوع ضروری ہے اور یہاں کوئی فرد نہیں پایا جاتا بخلاف سالبہ کے کہ اس کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہیں مثلاً مثال مذکور میں کل لاشیٰ لا ممکن کے صادق اگر وقت یہ کہا جائے گا کہ بعضہ اللاشیٰ لیسے بلا ممکن کو صادق مانو کیونکہ یہ سالبہ ہے جس کے لئے وجود موضوع ضروری نہیں اور بعضہ اللاشیٰ ممکن نہیں صادق آسکتا کیونکہ یہ موجبہ ہے جس کیلئے وجود موضوع ضروری ہے اور لاشیٰ کا کوئی فرد موجود نہیں۔

قوله وما قبل الخ ۱۔

بعض مناطق نے امام راہزی کے شک قوی کا جواب دیا ہے اور بہت سے لوگوں نے پسند کیا ہے۔ مصنف اس جواب کو نقل کر کے اس پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ تو مسلماً قاعدہ ہے کہ کسی شی کے عدم تحقق کے وقت اس کی نفیض کا تحقق ہوگا یا لازم نفیض کا۔ اب ہمارا کہنا یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تصادق کی نفیض رفع تصادق ہے جیسا کہ آپ کہتے ہیں، لیکن تفریق فی الصدق رفع تصادق کے لئے لازم ہے۔ اسلئے اگر اس طرح تعبیر کر دی جائے کہ متساویین کی نفیض میں تسادی نہ ماننے کی صورت میں تفریق فی الصدق لازم آئے گا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ لازم نفیض بھی تو نفیض ہی کے حکم میں ہے اور جب رفع تصادق اور تفریق فی الصدق میں تلازم ثابت ہوگا تو مفہومات شاملہ کی نقائص کو پیش کر کے جو تفریق بیان کی جاتی ہے کہ وہاں رفع تصادق ہے اور تفریق فی الصدق نہیں جس کی تفصیل ابھی اوپر گذر چکی ہے۔ یہ تفریق صحیح نہیں۔ ہم اس کی توضیح مثال سے کئے دیتے ہیں تاکہ طالب علم کے ذہن نشین ہو جائے مثلاً کہا جائے کہ شی اور ممکن میں جس طرح تسادی ہے اسی طرح ان کی نفیض لاشیٰ اور ممکن میں بھی تسادی ہے یعنی کل مالم یلشیٰ لیسے ممکن صادق ہے اگر اس کو صادق نہ مانا جائے تو اس کی نفیض بعض مالم یلشیٰ لیسے ممکن صادق ہوگی اور نفی کی نفی اثبات ہے اسلئے بعض مالم یلشیٰ لیسے ممکن ہوگا۔ معلوم ہوا کہ تصادق کی نفیض جو سالبہ جزئہ سالبہ المحمول کی تادیل میں ہے اور تفریق فی الصدق جو موجبہ جزئہ محمول کی تادیل میں ہے۔ یہ دونوں ہی وجود موضوع کا تقاضا کرتے ہیں۔ لہذا تفریق مذکور صحیح نہیں۔ مگر اس جواب کا اس پر ہوا کہ متساویین کی نفیضوں سے جو قضیہ مستفاد ہوگا وہ موجبہ کلمہ معدولہ نہ ہوگا جو وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور اس کی نفیض سالبہ جزئہ معدولہ آتی ہے جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتی تاکہ رفع تصادق یعنی سالبہ جزئہ اور تفریق فی الصدق یعنی موجبہ جزئہ محمول میں تفریق ثابت کی جائے کہ اول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرنا اور ثانی کرنا ہے بلکہ متساویین کی نفیضوں سے جو قضیہ مستفاد ہوگا وہ قضیہ موجبہ سالبہ المحمول ہوگا جو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرنا اور اس کی نفیض سالبہ جزئہ سالبہ المحمول

بعد تسلیمہ استایتم اذا كان تلك المفهومات وجودية كالشيء والممكن . واما اذا كانت سلبية كلائزالباری ولا اجتماع التفیضین فلا مسامح لذلك فيه فلا جواب الا بتخصیص الدعوی بغير نقائص تلك المفهومات هذا و نقیض الاعم والاخص مطلقا بالعکس فانما انتقام العام ملزوم انتقام الخاص ولا عکس تحقیقا المعنی العموم .

ہوگی جو وجود موضوع کا تقاضا کرنا ہے اور مستلزم ہے تفارق فی الصدق کو جس سے تقیہ موجب جزئیہ محصلہ منعقد ہوتا ہے پس وجود موضوع ، دونوں میں فردی ہوا ۔ معلوم ہوا کہ متساویین کی نقیض یعنی رفع تصادق اور تفارق فی الصدق میں ملازم ہے ۔

قوله بعد تسلیمہ الخ ،

اس سے پہلے ماقبل میں جو جواب دیا گیا ہے اس کا حاصل یہ تھا کہ متساویین کی نقیضوں سے جو قضیہ منعقد ہوگا وہ موجبہ معدولہ ہوگا بلکہ سلبہ المحمول ہوگا اور وہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرنا لہذا اس کی نقیض وجود موضوع کا تقاضا کرے گی جس کی وجہ سے اس میں اور تفارق فی الصدق میں تلازم ثابت ہو جائے گا ۔ مصنف نے قول بعد تسلیمہ سے اس جواب کو رد کر رہے ہیں ۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اول تو ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ موجبہ سلبہ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرنا اس لئے کہ تقیہ موجبہ مطلقا وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے خواہ محصلہ ہو یا معدولہ یا سلبہ المحمول ہو اور جواب کی بناء اسی پر تھی کہ موجبہ سلبہ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرنا جب یہ باطل ہو گیا تو جواب بھی باطل ہو گیا ۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیں کہ موجبہ سلبہ المحمول نہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرنا تب بھی آپ کا یہ جواب ہر صورت میں نہ چل سکے گا ۔ صرف اس وقت صحیح ہوگا جب یہ مفہومات شامل وجودی ہوں جیسا کہ ماقبل کے تحت مثال سے اس کی توضیح کی گئی ہے اور اگر یہ مفہومات شاملہ سلبیہ ہوں جیسے لائبریات الباری لا اجتماع التفیضان وغیرہ ۔ اس وقت قائل کا جواب درست نہ ہوگا اس واسطے کہ ان کی نقیض سے تقیہ موجبہ سلبہ المحمول نہ منعقد ہوگا جس پر آپ کے جواب کی بناء تھی ۔ فافہم

قوله فلا جوابہ الخ ،

امام رازی کے شک فوری کا جواب جو ماقبل سے دیا گیا ہے ۔ مصنف نے اس کو رد کیا ، اب خود جواب دے رہے ہیں ۔ متساویین کی نقیضوں میں جو تساوی کا دعویٰ کیا گیا ہے یہ مفہومات شاملہ کے علاوہ ہیں ہے اور وہاں رفع تصادق تفارق فی الصدق کو مستلزم ہے کیونکہ مفہومات شاملہ کے علاوہ ہر دے میں متساویین کی نقیضوں کا مفہوم کسی کسی شے پر فردی صادق آئے گا لہذا موضوع موجود ہوگا اور وجود موضوع کے وقت رفع تصادق اور تفارق فی الصدق دونوں کے متلازم ہیں پس امام رازی کا شک وارد نہ ہوگا ۔ اور والا متعارفانی الصدق کما صحیح ہو جائے گا ۔

احقر صدیق احمد بن سید احمد باندوی ۔

قوله و نقیض الاعم والاخص الخ ،

یعنی جن دو دیکھوں میں عموم بخصوص مطلق کی نسبت ہے ان کی نقیضوں میں بھی یہی نسبت ہوگی لیکن عینین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی ۔ مصنف نے جز اول کی دلیل فان انتقام العام اخذ سے اور جز ثانی کی دلیل ولا عکس سے بیان کی ہے ۔ اب ہم کچھ تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کر رہے ہیں ۔

و شكك بان لا اجتماع التقيضين اعم من الانسان مع ان بين تقيضها ثابنا و ايضا الممكن العام عام من الممكن الخاص و
فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص و كل لا ممكن خاص اما واجب او ممتنع و كلاهما ممكن عام فكل لا ممكن عام ممكن عام و الجواب باهو من التخصيص

باننا چاہئے کہ دعویٰ مرکب ہے دو جزوں سے۔ پہلا جزو یہ ہے کہ عام کی نفیض خاص ہوگی خاص کی نفیض سے۔ یعنی ہر
عام کی نفیض پائی جائے گی وہاں خاص کی نفیض کا پایا جانا ضروری ہے کیونکہ وجود خاص مستلزم ہوتا ہے وجود عام کو اور انتفا
عام مستلزم ہوتا ہے انتفار خاص کو۔ مثلاً حیوان عام ہے اور انسان خاص ہے تو ان کی نفیض لاجبوانے خاص ہوگی اور انسان
عام۔ پس جہاں لاجبوان پایا جائے گا وہاں لا انسان کا پایا جانا ضروری ہے۔ دعویٰ کا دوسرا جزو یہ ہے کہ خاص کی نفیض
عام ہوگی عام کی نفیض سے۔ یعنی جہاں خاص کی نفیض پائی جائے گی وہاں عام کی نفیض کا پایا جانا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ
انتفار خاص مستلزم نہیں انتفار عام کو ورنہ عموم کا نفیض نہ ہوگا۔

قوله و شكك الخ : —

عام و خاص مطلق کی نفیض جو عین کے عکس کے ساتھ عام و خاص مطلق بیان کی گئی ہے۔ اس پر مصنف نے دو اعتراض
نقل کئے ہیں۔ پہلے کی نسبت محقق طوسی کی طرف اور دوسرے کی نسبت ابو بکر نجم الدین محمد الکاتبی کی طرف کی جاتی ہے۔
پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ لا اجتماع التقيضين عام ہے اور انسان خاص ہے۔ لہذا قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ان کی نفیض
اجتماع التقيضين اور لا انسان میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہونا چاہیے حالانکہ ان دونوں میں تباہی کی نسبت ہے۔
دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ممکن عام اور ممکن خاص میں عام و خاص کی نسبت ہے۔ اول عام ہے کیونکہ اس میں سلب فردت
عن احد الطرفين ہوتا ہے اور ثانی خاص ہے کیونکہ اس میں سلب فردت عن الطرفين ہوتا ہے پس قاعدہ مذکورہ کی
بناء پر ان کی نفیض یعنی لا ممکن عام اور لا ممکن خاص میں بھی عام و خاص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اول خاص اور ثانی عام ہوگا۔
پس جہاں لا ممکن عام پایا جائے گا جو کہ خاص ہے وہاں لا ممکن خاص بھی پایا جائے گا جو کہ عام ہے۔ اور ہر لا ممکن خاص یا تو واجب
ہوگا یا ممتنع۔ کیونکہ ممکن خاص میں سلب فردت عن الطرفين ہوتا ہے تو اس کی نفیض یعنی لا ممکن خاص میں اس سلب کا سلب ہوگا۔
جس سے یا تو وجود ضروری ہوگا یا سلب اول واجب اور ثانی ممتنع ہے اور یہ دونوں ممکن عام کے فرد ہیں کیونکہ ممکن عام
میں سلب فردت عن احد الطرفين ہوتا ہے اور واجب میں سلبی جانب سے فردت کی نفی ہوتی ہے اور ممتنع میں ایجابی جانب سے فردت کی
نفی ہوتی ہے۔ اب صورت قیاس کی یہ ہوتی کہ لا ممکن عام لا ممکن خاص و کل لا ممکن خاص اما واجب او ممتنع۔ نتیجہ نکلا
کہ لا ممکن عام اما واجب او ممتنع۔ اس کے بعد ایک دوسرا قیاس بنایا جائے گا جس میں یہ نتیجہ صغریٰ ہوگا۔
..... اس کی صورت یہ ہوگی کہ لا ممکن عام اما واجب او ممتنع و کل واجب او ممتنع ممکن عام۔ نتیجہ نکلا
کہ لا ممکن عام ممکن عام اور یہ اجتماع متضامین ہے جو کہ محال ہے۔ اور محال لازم آیا ہے قاعدہ مذکورہ کی بناء پر۔ کہ عام و
خاص مطلق کی نفیض عین کے عکس کے ساتھ عام و خاص مطلق ہوگی۔ لہذا قاعدہ مذکورہ غلط ہوا۔

قوله والجواب الخ : —

دونوں اعتراضوں کا جواب دے رہے ہیں کہ پہلے جو عام و خاص مطلق کی نفیض عام و خاص مطلق بیان کی ہے۔ یہ
منفردات شاملہ کے علاوہ ہیں۔ اور اجتماع التقيضين اور ممکن عام وغیرہ جن کو لے کر اعتراض وارد کیا گیا ہے یہ مفہومات

وباین نقیضی الامع والاضحیٰ من وجہ تباین جزئی کالمتباینین وهو التفارق فی الجملة لان بین العینین تفارقاً فحیث بعد عن
احدهما یصدق نقیض الآخر وهو قد یحقق فی ضمن التباين الکلی کاللاجر والاحیوان والاشنان واللاماطن وقد یحقق فی ضمن العموم من وجہ
کالابین والاشنان والاجر والجبوان .

شامل میں سے ہیں۔ نو اگر ان میں بیان کردہ قاعدہ جاری نہ ہو تو خسار ہی لازم نہیں۔ اب اگر کوئی اس شخص کو دیکھ کر اعتراض
کرسے کہ منطق کے قواعد تو عام ہوتے ہیں اور شخص اس کے منافی سے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعمیم بقدر طاقت بشریہ ہوتی ہے
اور جو طاقت سے باہر ہو اس میں تعمیم کس طرح کی جاسکے۔ نیز منطق آلہ ہے علوم حکمیہ کیلئے اور ان علوم میں مغفوتاً شامل سے
بحث نہیں ہوتی تو اگر منطق کا کوئی قاعدہ ان کو شامل ہو تو اعتراض کی کیا بات ہے۔ واللہ اعلم بحقیقی احمد بن سعید احمد۔

قوله وبین نقیضی الامع والاضحیٰ : —

مصنف نے بتائیں کہ بیان کے وقت ان کی نقیضوں کو وہاں بیان نہ کیا تھا جس کی وجہ آئندہ آپ کو معلوم ہو جائیگی۔
اب یہاں بتائیں اور عام و خاص میں دہر دوؤں کی نقیض بیان کی ہیں کہ دوؤں کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے یعنی کبھی تباین
کلی ہوگی اور کبھی عموم و خاص میں دہر۔ اس کو تباین جزئی کہتے ہیں۔

ہم پہلے نقیضوں کا بیان تفصیل سے کرتے ہیں۔ بعد میں مصنف کے اقوال کی شرح کریں گے۔ جاننا چاہئے کہ تباین جزئی
تفارق فی الجملة کہتے ہیں۔ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کا بغیر دوسرے کے فی الجملہ صادق آنا، خواہ ہمیشہ بغیر دوسرے کے صادق
آئے یا کبھی دوسرے کے ساتھ بھی صادق آجائے۔ اول تباین کلی ہے اور ثانی عموم و خاص میں دہر۔ پس تباین جزئی کے
تحقق کی دو صورتیں ہوں گی۔ کبھی تباین کلی کے ضمن میں اور کبھی عموم و خصوص میں دہر کے ضمن میں۔ اس تمہید کے بعد اب
سنئے کہ بتائیں کہ نقیضوں میں تباین جزئی ہے یعنی جن دو کلیوں میں تباین کلی کی نسبت سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی
نقیضوں میں بھی تباین کلی ہوتی ہے جیسے انسان اور لاماطن کہ ان میں تباین کلی ہے۔ اور ان کی نقیض لا انسان اور لاماطن میں
بھی تباین کلی ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ان کی نقیضوں میں عموم و خصوص میں دہر کی نسبت ہوتی ہے۔ جیسے حجر اور حیوان
کہ ان میں تباین کلی ہے اور ان کی نقیض لاجر اور لاجیوان میں عموم و خصوص میں دہر ہے۔ اسی طرح عموم و خصوص میں دہر کی
نقیض کا حال ہے کہ اس میں کبھی تباین کلی ہوگی جیسے لاجر اور لاجیوان کہ ان میں تو عموم و خصوص میں دہر ہے اور ان کی نقیض
حجر اور حیوان میں تباین کلی ہے اور کبھی عموم و خصوص میں دہر کی نقیض میں بھی عموم و خصوص میں دہر ہی کی نسبت ہوگی جیسے ابین
اور لا انسان کہ ان میں عموم و خصوص میں دہر ہے اور ان کی نقیض لا ابین اور لا انسان میں بھی عموم و خصوص میں دہر ہے۔

فائدہ ۱ : —

مطلق تباین جو نسب اربعہ میں سے ایک قسم ہے اس کے دو فرد ہیں۔ تباین کلی اور عموم و خصوص میں دہر۔ ان ہی کے مجموعہ کا
نام تباین جزئی ہے۔ لہذا یہ کوئی علیحدہ قسم نہیں۔

قوله لان بین العینین : —

دعویٰ یہ تھا کہ عام و خاص میں دہر اور متباین کی نقیضوں میں تباین جزئی ہے۔ اب اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔
ماصل اس کا یہ ہے کہ بتائیں کہ ہر ایک کلی دوسرے کے بغیر صادق آتی ہے اور عام و خاص میں دہر میں صرف ایک ہی
دوؤں جتنے ہوتی ہیں۔ باقی دو مادوں میں ایک دوسرے کے بغیر باقی جاتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان میں آپس میں تفارق

وہنا سوال و جواب علی طبق مامور ثم الکلی اما عین حقیقۃ الافراد اور داخل فیہا تمام المشترك بینہما وہا وہا
نوع آخر اولاً .

اور عین میں تفارق مستلزم ہوتا ہے نقیض میں تفارق کو وجہ استلزام یہ ہے کہ عین میں تفارق کا مطلب یہ ہے کہ ہر
ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے کیونکہ دوسرے کے عین کے ساتھ صادق نہیں ہے در نہ تفارق کیوں
ہوتا تو اگر اس کے نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ ہو تو ارتقاع نقیضین لازم آتا ہے۔ اسی سے نقیضین میں بھی تفارق سمجھ میں آگیا
کہ نقیضین میں سے ہر ایک جب اپنے مقابل نقیض کے عین کے ساتھ جمع ہے تو خواہ اس نقیض کے ساتھ نہ جمع ہوگا در نہ اجتماع نقیضین
لازم آئے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے ساتھ جمع نہیں تو اس کی نقیض کے ساتھ جمع ہوگا یہ عین کا
تفارق ہوا اور ہر ایک کی نقیض دوسرے کی نقیض کے ساتھ جمع نہیں تو اس کے عین کے ساتھ جمع ہوگی یہ نقیض کا تفارق ہوا
اور اسی تفارق کا نام تباین جسزئی ہے۔ پس عام و خاص میں ذہن کی نقیضوں اور اسی طرح تباین کی نقیضوں میں تباین
جزئی کا ہونا ثابت ہو گیا۔ و ہر المراد .

قولہ وہنا سوال آخر : —

یعنی جس طرح تساویں اور عام و خاص مطلق کی نقیضوں پر مفہومات شاملہ کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ تباین اور
اور عام و خاص میں وجہ کی نقیضوں پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے۔ تقریر اس کی یہ ہے کہ لاشیٰ اور لامکن میں تباین کلی ہے اسلئے
کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی فرد موجود نہیں تو ہر ایک کلی بغیر دوسرے کے صادق آئی اور اسی کو تباین کلی کہتے ہیں۔ حالانکہ
ان کی نقیضوں یعنی شئی اور ممکن میں تسادی کی نسبت ہے نہ کہ تباین جزئی کی۔ اسی طرح شئی اور لا انسان میں عموم و خصوص میں جو
ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لاشیٰ اور انسان میں تباین جسزئی نہیں اس لئے کہ تباین جزئی میں ضروری ہے کہ ہر ایک کلی
بغیر دوسری کلی کے صادق آئے اور لاشیٰ کا کوئی فرد نہیں جس پر وہ صادق آسکے۔ معلوم ہوا کہ قاعدہ مذکورہ تباین کی اور عام و خاص
میں وجہ کی نقیضوں میں تباین جسزئی ہے۔ یہ کلیہ نہیں۔ اس اعتراض کا جواب بھی دی ہے جو پہلے دیا جا چکا ہے کہ ہر ا
قاعدہ مفہومات شاملہ کے علاوہ کے لئے ہے۔

قولہ ثم الکلی آخر : —

جاننا چاہیے کہ کلی کی اپنے ماتحت کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں۔
وجہ انحصار یہ ہے کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی اس کو نوع کہتے ہیں۔ یا جز حقیقت ہوگی۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔
وہ جز یا تو نام مشترک ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول جس ثانی فصل ہے۔ یادہ کلی نہ تو عین حقیقت ہوگی اور نہ جز ہوگی بلکہ اپنے افراد کی
حقیقت سے خارج ہوگی۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہ خاص ہوگی۔ اولی خاصہ
ثانی عرض عام۔ پھر ایک قسم کے ماتحت اقسام ہیں۔ جن کا بیان مع امثلہ اپنے اپنے موقع پر آ رہا ہے۔

قولہ اما عین حقیقۃ آخر : —

تشخصات خارجہ سے شئی کو خالی کرنے کے بعد جو مفہوم باقی رہتا ہے وہ اس شئی کی ماہیت اور حقیقت ہے جیسے
زید کہ اس کو جب نام تشخصات خارجہ سے خالی کیا تو انسان باقی رہا، یہی زید کی ماہیت ہے۔ مصنف یہاں کلی کی تقسیم کا

و يقال لها ذاتيات و ربما يطلق الذاتى بمعنى الداخل أو خارج يختص بحقيقة اولاد لبقال لهما عرضيا و الجمهور على أنه العرضى غير العرضى -

بیان شروع کر رہے ہیں۔ پہلے ذاتیات کو بیان کریں گے بعد میں عرضیات کو۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلی یا تو اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی افراد کا جز ہوگی۔ ادل کو نوع کہتے ہیں۔ جسے انسان کہ اپنے افراد زید۔ عمر۔ بکر وغیرہ کی عین حقیقت ہے۔ ثانی کی دو قسمیں ہیں۔ وہ جز یا تو تمام مشترک ہوگا یا تمام مشترک نہ ہوگا۔ اگر تمام مشترک نہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں یا تو بالکل ہی مشترک نہ ہو جیسے ناطق۔ یا مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو۔ جیسے حساس۔ اول کو جنس اور ثانی دو نون قسمیں فصل ہیں۔ جنس کی مثال جیسے حیوان کہ اپنے افراد یعنی انسان فرس وغیرہ کی حقیقت کا جز ہے کیوں کہ اس کی حقیقت مرکب ہے جس کا ایک جز جنس ہے جو تمام مشترک ہے اور دوسرا جز فصل ہے جو تمام مشترک نہیں ہے۔ فصل کی مثال جیسے انسان کے لئے ناطق یا حساس۔ کہ ناطق انسان کا جز ہے لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ مشترک ہی نہیں اور حساس انسان کا جز مشترک تو ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ تمام مشترک وہ جز کہلاتا ہے کہ جن دو یا چند حقائق کے درمیان یہ مشترک ہو ان میں یا تو اس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو اور اگر ہو تو اس سے خارج ہو۔

قوله يقال لها الا

بمعنى نوع۔ جنس۔ فصل۔ ان تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ اس واسطے کہ ان سب میں ذات کی طرف نسبت ہے۔ اس میں ایک مشبہ ہوتا ہے کہ منسوب اور منسوب الیہ میں تغایر ہونا چاہیئے۔ اور تغایر جنس اور فصل میں تو موجود ہے لیکن نوع میں نہیں۔ اس لئے کہ نوع میں ذات ہے نہ کہ منسوب الی الذات۔ لہذا نوع کو ذاتی نہیں کہنا چاہیئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اشکالہ میں ہے معنی لغوی پر اور بہاں پر ذاتی سے اس کے معنی اصطلاحی مراد ہیں یعنی جو ذات سے خارج نہ ہو خواہ میں ہو یا جز ہو۔ اور کسبھی ذاتی کا اطلاق صرف اس کلی پر آتا ہے جو افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ یعنی صرف جنس اور فصل کو ذاتی کہتے ہیں۔ نوع کو نہیں کہتے۔ لیکن لغوی معنی کے اعتبار سے نوع پر بھی ذاتی کا اطلاق جائز ہے۔

قوله او خارج الخ

کلی ذاتی کی بحث سے خارج ہونے کے بعد کلی عرضی کے اقسام بیان کر رہے ہیں۔ کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ یا تو وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہوگی۔ خواہ حقیقت نوع ہو جیسے ضاحک انسان کے لئے۔ یا حقیقت جنسیہ ہو۔ جیسے ماشی حیوان کے لئے خاص ہے۔ یا ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہ ہو۔ جیسے ماشی انسان کے اعتبار سے۔ کلی عرضی کی ان دو نون قسموں کو عرضیات کہتے ہیں۔ مناطق کے یہاں دو پر کسبھی جمع کا اطلاق کر دیتے ہیں یا ذاتیات کے مطابق مقصود بھی اس لئے عرضیات کہتا ہے۔

فائدة ۱

عرض کے دو معنی ہیں۔ ایک جو قائم بالموضوع ہو۔ یہ جو مرکب مقابل ہے۔ دوسرے وہ شئی جو خارج ہو اور محمول ہو خواہ محمول علیہ کے ساتھ خاص ہو۔ جیسے خاصہ یا خاص نہ ہو۔ جیسے عرض عام۔ یہاں عرض کے ثانی معنی مراد ہیں۔

قوله والجمهور الخ

عرض۔ عرضی۔ محل میں جو اختلاف ہے۔ اسکے بیان سے قبل ان تینوں کی تعریف ضروری ہے تاکہ آپس کا

وتیذا لعل حقيقة فال بعض الافاضل طبيعة العرض لا بشرط شئ عرضي وبشرط شئ المحل والاشراط شئ العرض المقابل للجوهر

تفاوت کچھ میں آسکے۔ اس لئے پہلے ان کی تعریف کی جاتی ہے۔ بعد میں اختلاف بیان کیا جائے گا۔

• عرض وہ ہے جو اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہو۔

• عرضی وہ ہے جو عرض سے مشتق ہو۔

• محل وہ ہے جس کے ساتھ عرض قائم ہو۔ جیسے کتابت۔ کتاب۔ انسان۔ اول عرض دوم عرضی سوم محل ہے۔

اس کے بعد اب سمجھئے کہ اختلاف ہے کہ ان تینوں میں حقیقتاً تغایر ذاتی ہے یا اعتباری۔ اس میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ

ان میں تغایر ذاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ عرض اور عرضی میں بکند وجہ مغایرت ہے۔

(۱) عرضی محمول نہیں ہوتا اور عرضی محمول ہوتی ہے جیسے اجسم ابھیں کتنا صحیح ہے اور اجسم بیاہیں کتنا صحیح نہیں۔

(۲) عرضی کبھی جامد ہوتی ہے، اس وقت وہ جوہر ہوگی۔ جیسے حیوان ناطق کے اعتبار سے کہ حیوان چونکہ جوہر ہے اس لئے ناطق

کے لئے عرضی تو ہے مگر عرض نہیں کیونکہ جوہر اور عرض میں ثبات ہے۔

(۳) عرضی کبھی مشتق ہوتی ہے اس وقت وہ مرکب ہوگی مبداء اور ذات سے اور عرض بسیط ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ صرف مبداء کا

نام ہے۔ اور ظاہر ہے کہ مرکب اور بسیط میں تغایر ذاتی ہوتا ہے۔

یہ بیان تھا کہ عرض اور عرضی میں مغایرت ہے۔ اب عرض اور محل میں مغایرت بیان کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں۔ وغیرہ المحل

یعنی عرض محل کے بھی حقیقتہً مغایر ہے۔ اس کی بھی چند وجوہ ہیں۔

• عرض محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور قائم اپنے مقام بہ کے مغایر ہوتا ہے

(۱) عرض حال ہے اور حال محل کا غیر ہوتا ہے۔

(۲) عرض زائل ہو جاتا ہے اور محل باقی رہتا ہے۔ اگر دونوں ایک ہوتے تو عرض کے زوال سے محل میں بھی زوال

ہو جاتا۔ جیسے سفیدی کبھی جسم سے زائل ہو جاتی ہے اور جسم باقی رہتا ہے۔

مصنف نے عرضی اور محل میں مغایرت کو نہیں بیان کیا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں مغایرت بالکل غائِب ہے۔ اس کی

وجہ یہ ہے کہ جب عرضی کا مبداء یعنی عرض محل کے مغایر ہے جیسا کہ ابھی گذرا تو مشتق بھی محل کے مغایر ہوگا۔ دوسری بات

یہ ہے کہ عرضی کا مضمون انتزاعی ہے۔ خارج میں وجود نہیں اور محل خارج میں موجود ہوتا ہے۔

قوله قال بعض الافاضل

بعض لوگوں نے اس قول کی نسبت متحقق دوامی کی طرف کی ہے۔ اور بعض نے اس کا قائل ابوالحسن کا شکی کو بیان کیا ہے۔ محمل اس قول کا

یہ ہے کہ ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری۔ ایک ہی شئی ہے مختلف اعتبار کی وجہ سے ان میں نظر اہر اختلافت معلوم ہوتا ہے۔ عرضی کو

طبیعت کو جب لا بشرط شئی کے درجہ میں لیا جاتا ہے یعنی نہ تو موضوع کی مقارنت کا کھانا کیا جائے اور نہ عدم مقارنت کا تو اس کو عرضی کہتے ہیں۔

جب لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی جب موضوع کی مقارنت کا کھانا کیا جائے تو اس کو محل کہتے ہیں۔ اور جب لا بشرط لاشی کے درجہ میں ہو یعنی

جب عدم مقارنت کا کھانا کیا جائے تو اس کو عرض کہتے ہیں جو جوہر کا مقابل ہے۔

کامل محل پر بالمواطاة ہوتا ہے اور عرض کامل پر محل بالاستشاق ہوتا ہے۔ اول کی مثال جیسے اجسم ابھیں۔ ثانی کی مثال جیسے جوہر بیاہیں۔

ولدا هم النسوة اربع والماء ذراع ومن ثمة قال ان الشق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لاعاما ولا خاصا

قوله ولذا هم اربع

اس سے پہلے قول میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ عرضی اور محل میں تغایر اعتباری ہے۔ اب اس دعوے پر دلیل قائم کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ ان تینوں میں چونکہ اتحاد ہے اسلئے النسوة اربع اور الماء ذراع صحیح ہے۔ اول میں اربع عرضی ہے جس کا محل النسوة پر ہو رہا ہے۔ ثانی مثال میں ذراع عرضی ہے جس کا محل الماء پر ہو رہا ہے۔ اور النسوة اور الماء محل میں اور محل تقاضا کرتا ہے اتحاد کا۔ ان دو مثالوں سے عرضی کا اور عرضی کا محل کے ساتھ اتحاد ثابت ہوتا ہے۔ عرضی اور عرضی کے اتحاد کی مثال نہیں بیان کی لیکن اگر غور کیا جائے تو انہیں دو مثالوں سے عرضی اور عرضی کا اتحاد بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ ان مثالوں میں عرضی اور عرضی کا اجتماع محل کے ساتھ ثابت ہوا ہے تو اگر ان دونوں میں تباین ہوتا تو محل کے ساتھ دونوں کا اجتماع کیسے ہوتا کیونکہ اجتماع متنافیہیں محال ہے۔ اب ایک مثال ایسی بیان کی جاتی ہے جس میں تینوں جمع ہیں۔ وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اس میں تین چیزیں ہیں۔ ذات، وجود، موجود۔ ادل محل ثانی عرض ثالث عرضی ہے۔ ان تمام مثالوں سے تینوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ثابت ہوا۔

قوله ومن ثمة قال اربع

اس سے قبل عرضی عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ثابت کیا تھا۔ اس پر تفریع کر رہے ہیں لیکن اس تفریع میں عرضی اور عرضی میں اتحاد کو دخل ہے۔ محل کے اتحاد کا اس تفریع سے تعلق نہیں ہے۔ حاصل اس تفریع کا یہ ہے کہ جس طرح مبدا جو کہ عرضی ہے نہ نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر۔ خواہ موصوف عام ہو یا خاص۔ اسی طرح مشتق بھی جو کہ عرضی ہے ان تینوں چیزوں پر دلالت نہیں کرتا اس سے معلوم ہوا کہ مبدا اور مشتق میں اتحاد ہے اور ان دونوں کے اتحاد کا منشاء عرضی اور عرضی کا اتحاد ہے۔

قوله لا يدل اربع

مشتق نسبت پر اس واسطے دلالت نہیں کرنا کہ نسبت کا تحقق بغیر موصوب اور موصوب الیہ کے نہیں ہو سکتا اور جب مشتق کی دلالت کسی ذات پر نہیں ہوتی نہ عام پر نہ خاص پر۔ تو نہ موصوب پایا جائیگا اور نہ موصوب الیہ۔ اور جب یہ دونوں ہونگے تو نسبت کا تحقق کس طرح ہوگا اور جب نسبت کا تحقق نہیں تو اس پر دلالت کس طرح ہوگی۔ مشتق کے مفہوم عام پر دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مشتق کبھی فعل بھی واقع ہوتا ہے۔ اور ایسی صورت میں اگر مشتق کی دلالت مفہوم عام پر مان لی جائے تو عرضی عام کا دخول فعل میں لازم آتا ہے مثلاً مطلق اگر موصوف عام پر دلالت کرے تو اس کی تعبیر شئی لا لفظی سے کریں گے پس مطلق جو کہ انسان کے لئے خاص ہے مطلق شے کے لئے ثابت کرنے سے عرضی عام بن جائے گا کیونکہ اس صورت میں انسان اور غیر انسان سبھی کے لئے ثابت ہوگا۔ دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ مشتق جیسے فعل ہوگا تو نوع کے لئے جز ہوگا اور اگر موصوف عام پر اس کی دلالت مان لی جائے تو موصوف عام فعل کا جز ہوگا اور جز جز جز کے قاعدہ کی بنا پر یہ عرضی عام بھی نوع کا جز بن جائے گا اور جب جز بن جائیگا تو عرضی عام نہ رہے گا۔ وهذا خلاف۔

موصوف خاص پر مشتق کے دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے مثلاً ماضی کا

بل معناه هو القدم الساعتی وحده هذا هو الحق .

موصوف خاص پر مشتق کے دلالت نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے مثلاً ضاحک کا ثبوت انسان کے لئے ممکن تھا چنانچہ الانسان ضاحک بالامکان بولا کرتے ہیں۔ اور اسکی تعبیر موصوف خاص نکال کر بجائے الانسان ضاحک الانسان انسان لہ الفصاحت کہیں گے اور یہ ثبوت الشئ لنفسه ہے جو کہ ضروری اور واجب ہوتا ہے پس جو چیز ممکن تھی واجب ہو جائے گی۔ و هذا ايضا خلف۔ معلوم ہوا کہ مشتق کی دلالت موصوف خاص پر بھی نہیں ہوتی۔ وہ حاصل بحث پر کہ مشتق مثل مبدر کے بسط ہے جس طرح مبدر نسبت اور موصوف پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح مشتق بھی دلالت نہیں کرتا ایسا نہیں کہ مشتق مبدر اور نسبت سے مرکب ہو جیسا کہ سید السند کا مذہب ہے اور نہ یہ کہ مبدر اور نسبت اور ذات یعنی موصوف تینوں سے مرکب ہو جیسا کہ اہل عربیت کا مذہب ہے۔ والتفصیل مع انہ لا طائل تحته مذکور فی المطولات۔

قوله بل معناه الخ۔

ما قبل کے بیان سے ثابت ہوا کہ مشتق نہ تو نسبت پر دلالت کرتا ہے اور نہ موصوف پر، خواہ عام ہو یا خاص۔ اور مشتق کے معنی بیان کرنا چاہتے ہیں کہ آخر اس کے مفہوم کا کیا مطلب ہے۔ فرماتے ہیں کہ مشتق کے معنی صرف قدر ناعت کے ہیں یعنی مشتق ایسا امر کہ جو کسی شے کے لئے لغت ہو اور اس کا معبر ہو۔ جیسے اسود اور ابيض جس کے معنی سیاہ اور سفید کے ہیں

قوله هذا هو الحق۔

اس کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں۔ اول مشتق کا بسط ہونا حتیٰ ہے۔ اس میں سید السند اور اہل عربیت کا رد ہے جیسا کہ اس سے قبل ہم نے بیان کیا ہے۔ دوم عرض عرضی محل کے اتحاد کی طرف اشارہ ہو۔ مصنف نے اس مذہب کو حق کہا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس میں نظر ہے جیسا کہ اہل نظر نے بیان کیا ہے۔ حاصل نظر کا یہ ہے کہ عرض۔ عرضی۔ محل کے اتحاد ذاتی کے سلسلہ میں جو دلائل بیان کئے گئے ہیں۔ سب ہی مخدوش ہیں۔ مثلاً النسوة اربع سے عرض اور محل کے اتحاد پر اور الامام ذراع سے عرض اور محل کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی۔ اس سے ان کے درمیان اتحاد ذاتی نہیں ثابت ہوتا۔ اس لئے کہ عرض اور عرضی کا محل بر تمل کرنے سے اتحاد عرضی ثابت ہو سکتا ہے نہ کہ ذاتی۔ اور من ثمر قالے سے عرض اور عرضی کے اتحاد پر دلیل قائم کی تھی کہ مشتق عرضی ہے اور مبدر عرضی ہے اور یہ دونوں نسبت اور موصوف عام و خاص پر دلالت نہ کرنے میں شریک ہیں۔ اس سلسلے میں کیا تھا کہ مشتق کے موصوف عام پر دلالت کرنے میں عرض عام کا دخول فصل میں لازم آتا ہے اور موصوف خاص پر دلالت کرنے میں ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے۔ لیکن یہ دونوں استدلال صحیح نہیں۔ ہمارے پاس دونوں کے جواب ہیں۔ اول کا جواب یہ ہے کہ الفاظ کا نام نہیں بلکہ مفہوم کو فصل کہتے ہیں اور موصوف عام اگر نکالا جائے تو اس کا انضمام فصل کے الفاظ کے ساتھ ہو گا نہ کہ مفہوم کے ساتھ لہذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا۔ مثلاً ناطق کا موصوف عام شئ لہ النطق نکالا جائے تو اس کا تعلق ناطق کے الفاظ کے ساتھ ہوا نہ کہ اس کے مفہوم کے ساتھ اور فصل مفہوم ناطق ہے نہ الفاظ ناطق۔ پس جو فصل ہے اس کے ساتھ انضمام نہ ہوا۔ اور جس کے ساتھ انضمام ہے وہ فصل نہیں۔ لہذا عرض عام کا دخول فصل میں لازم نہیں آتا۔ دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ آپ نے جو فرمایا ہے کہ موصوف خاص پر مشتق اگر دلالت کرے تو ممکن کا واجب ہونا لازم آتا ہے۔ یہ لازم مسلم نہیں ہے کہ یہ فرق ہے ثبوت اشی لنفسہ پر۔ اور بیان یہ لازم نہیں۔ اس لئے کہ موضوع مطلق ہے اور محمول مقید ہے

میں زیادہ مبالغہ کرتے ہیں۔ لیکن ان کے وجود و اعراض فی انفسہا ہو و جودہا لمحالہا فالکلیات خمس ۔

دو باتیں ایک نہیں ہیں۔ مثلاً مثال مذکور میں خاک کا موصوف خاص انسان لہ الفصاحت نکالا جائے اور انسان پر اس کا حاصل کرنے کے واسطے الانسان انسان لہ الفصاحت کہا جائے تو اس میں مطلق انسان موضوع ہے۔ اور انسان لہ الفصاحت جو مفید ہے وہ معلوم ہے۔ پس ثبوت لشیء لنفسہ نہ لازم آیا جس سے امکان کے واجب ہونے کا الزام قائم کیا جائے۔ اور جب موصوف عام و خاص پر شکی دلائل کر سکتا ہے جیسا کہ ابھی ہم نے بیان کیا تو ثبوت پر بھی دلائل کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ عزم دلائل کی بنا پر جب فاسد ہو گئی تو دلائل صحیح ہو جائے گی۔

قوله و یؤیدہ ۱۔

جو لوگ عرض، عرضی، محل میں اتحاد ذاتی کے قائل ہیں۔ ان کی تائید مقصود ہے۔ لیکن اس سے صرف عرض اور محل میں اتحاد ثابت ہوتا ہے۔ عرض اور عرضی با عرضی اور محل میں اتحاد اس سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ معلوم ہو جائے گا۔ حاصل تائید کا یہ ہے کہ شیخ الرئیس ابن سینا نے فرمایا ہے کہ اعراض کیلئے علیحدہ سے کوئی وجود نہیں ہے بلکہ محل کا وجود ہی اعراض کا وجود ہے تو جب دونوں کا وجود ایک ہوا تو لازم آئے گا کہ ان دونوں کی ذات بھی ایک ہے۔ اس واسطے کہ دونوں کا وجود متحد ہونا ان کے ذات میں اتحاد کو مستلزم ہے کیونکہ اگر ذات میں اتحاد نہ ہو بلکہ دونوں متباین ہوں تو پھر وجود میں اتحاد کیسے ہو سکتا ہے فان المتباینان لا یتحدان فی الوجود۔

تائید کا حاصل آپ کے سامنے آگیا لیکن اگر بنظر انصاف دیکھا جائے تو شیخ الرئیس کے قول سے اعراض اور محل میں اتحاد ثابت نہیں ہوتا۔ اس واسطے کہ شیخ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اعراض کا وجود فی نفسہ کوئی علیحدہ شئی نہیں ہے بلکہ ان کا وجود فی محل ہی ان کا وجود فی نفسہ ہے۔ اس سے یہ کہاں ثابت ہوا کہ عرض اور محل وجود اور ذات میں بھی متحد ہو جائیں گے۔

تشریح اس کی یہ ہے کہ جو عرض اور عرض۔ دونوں کے دو طرح کے وجود ہیں۔ ایک وجود فی نفسہ دوسرا وجود فی محل۔ جو عرض میں تو یہ دونوں وجود علیحدہ علیحدہ ہیں اور وجود فی محل کے فنا سے ان کا وجود فی نفسہ فنا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص کی ہاتھ کاٹنا اس کے بعد جلا گیا تو اس کے چلے جانے کے بعد وجود فی محل یعنی بیٹھنا تو ختم ہو گیا لیکن اس کا وجود فی نفسہ یعنی خود بیٹھنے والا فنا نہیں ہوا۔ بخلاف اعراض کے کہ ان کا وجود فی نفسہ علیحدہ نہیں۔ جب تک ان کا وجود فی محل ہے اس وقت تک ان کا وجود فی نفسہ ہے ورنہ نہیں۔ جیسے گڑا کہ کبرے کے وجود تک اس کی سرخی بھی ہے۔ اگر کبرہ جل گیا تو اس کی سرخی بھی ساتھ ساتھ ختم ہو گئی۔ اس تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں آگیا ہو گا کہ شیخ نے اعراض ہی کے دونوں قسم کے وجود کو بیان کیا ہے کہ بجز وجود فی محل کے اعراض کا وجود فی نفسہ باقی نہیں رہتا۔ اس سے عرض اور محل میں اتحاد کیسے ثابت ہو گیا۔

حقیر۔ مابقی جہاں مبادہ

فانہم انہم فی انفسہم فانہما من ضلالتہ الاقدام

ذالکلیات خمس ۱۔

اس سے قبل کلی کی تفہیم جولانے ماتحت کے اعتبار سے ہے ان کو بیان کیا ہے جس نے اس کے اقسام۔ ران اقسام میں وہ اقسام کو بھی بیان کر دیا ہے اب اس پر تفریع کر رہے ہیں کہ ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ کلیات پانچ ہیں۔ اس کے بعد

الاولیٰ الجنس وهو کلی مقول علیٰ کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو فان کان جوابا عن الماهیة
وجوب المشاركة فغریب والافجید وههنا مباحث -

اقسام خمسہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں -

قوله الاولیٰ الجنس :

یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں اور عرضے کی دو قسمیں ہیں۔
ذاتی کے اقسام میں جنس کو اس لئے پہلے بیان کیا کہ وہ جزء عام اور اجمالی و اشہر ہے۔ اس کے بعد فرع کو بیان کرینگے
کیونکہ وہ ماہو کے جواب میں واقع ہونے کی وجہ سے جنس کے مشابہ ہے۔ فصل کو اخیر میں بیان کیا کیونکہ اس کو خامہ کیساتھ
مشابہت ہے اس لئے کہ دونوں اسی شئی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوا کہ اس کا بیان خامہ کے
متصل کیا جائے۔ عرضی کے اقسام میں خامہ کو پہلے اور عرض عام کو اخیر میں اس لئے بیان کیا کہ خامہ میں اختصاف ہے اور
عرض عام میں نہیں۔ اب جنس کی تعریف کی جاتی ہے۔

جنس ایسی کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ تعریف میں مقول علیٰ الکثیرین الی آخرہ
کنہا کافی تھا۔ لفظ کلی کی ضرورت نہ تھی لیکن اجمالی اور تفصیلی احاطہ سے جو کہ احاطہ تام حاصل ہوتا ہے جس کی تعریف میں ضرورت
ہوتی ہے۔ اس لئے دونوں کو بیان کیا۔ جنس کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے اور مقول علیٰ کثیرین اس کی تفسیر ہے اور مختلفین
بالحقائق کی قید سے نوع فصل قریب خاصۃ النوع خارج ہو گئے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی بھی مختلفین بالحقائق محمول نہیں اور حقے
جواب ماہو کی قید سے فصل بعید خاصۃ الجنس اور عرض عام خارج ہو گئے۔ اس واسطے کہ انہیں کوئی بھی ماہو کے جواب میں واقع نہیں۔

جنس کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید۔

جنس قریب وہ جنس ہے جو ہامیت کے ساتھ اس کی جنس میں شریک ہونے والی تمام چیزوں کے جواب میں واقع ہو،
ایسا نہ ہو کہ بعض کے جواب میں آئے اور بعض کے جواب میں نہ آئے جیسے حیوان کہ انسان کے جواب میں واقع ہے اور انسانوں
کے ساتھ حیوانیت میں جتنی چیزیں شریک ہیں۔ مثلاً غنم۔ بقر۔ حمار وغیرہ ان میں سے ایک ایک کو انسان کے ساتھ جمع کیے
سوال کریں یا سب کو ملا کر سوال کریں۔ ان دونوں صورتوں میں جواب میں حیوان واقع ہوگا۔ اور اگر وہ جنس ہامیت کے ساتھ
اس کی جنس میں شریک ہونے والی تمام چیزوں کے جواب میں واقع نہ ہو بلکہ بعض کے جواب میں آئے اور بعض کے جواب میں
نہ آئے تو اس کو جنس بعید کہتے ہیں۔ جیسے نامی کہ انسان کے ساتھ نامی ہونے میں جتنی چیزیں شریک ہیں۔ انہیں
بعض کا جواب نامی کے ساتھ صحیح ہے اور بعض کا نہیں۔ مثلاً انسان کے ساتھ نامی ہونے میں تمام حیوان اور نباتات شریک
ہیں پس اگر انسان کے ساتھ حیوان اور نباتات میں سے کسی کو لئے کر سوال کریں گے تب تو جواب میں نامی آئے گا اور اگر
صرف حیوان کے کسی فرد کو شریک کر کے سوال کریں تو نامی نہ آئے گا۔ چنانچہ اگر الانسان والفرس والشجر ماہن کہیں تب تو
جواب میں جسم نامی صحیح ہے۔ اور اگر صرف الانسان والفرس ماہا کہیں تو یہ جواب صحیح نہ ہوگا بلکہ حیوان جواب ہوگا۔

قوله وههنا مباحث آخر :

مصنف نے پانچ نجشیں بیان کی ہیں۔ بعض میں مقام کی توضیح و تنقیح ہے۔ اور بعض میں اعتراض کا جواب دیا ہے،

الاول - ان ماہو موال عن تمام الماہیة المختمة ان اقتصرفیه علی امر واحد فیجاب بالنوع او الحد السام
وعن تمام الماہیة المشتركة ان یبین امور فیجاب بالنوع ان کانت منفقة الحقیقة وبالجنس ان کانت مختلفتها ۔

چنانچہ بحث اول میں ماہو کی تحقیق ہے کہ اس سے کیا مراد ہے ۔ جاننا چاہیے کہ ماہو کے جواب میں یا تو نوع واقع ہوتی ہے یا حد نام یا جنس ۔ درجہ انحصار یہ ہے کہ سوال میں ایک امر مذکور ہوگا یا چند امور ۔ اگر ایک امر ہے تو وہ جزئی ہوگا یا کلی ۔ ان دونوں صورتوں میں سوال مابیت مختصہ کے بارے میں ہوگا ۔ امر جزئی کی صورت میں جواب میں نوع واقع ہوگی اسلئے کہ یہی اس کی مابیت مختصہ ہے ۔ جیسے زید ۔ ماہو کے جواب میں ۔ انسان اور امر کلی کی صورت میں جواب میں حد نام واقع ہوگی ۔ اس لئے کہ یہی اس کی مابیت مختصہ ہے ۔ اور اگر سوال میں چند امور مذکور ہیں تو وہ منفقة الحقائق سے یا مختلفہ الحقائق ۔ ان دونوں صورتوں میں سوال نام مابیت مشترکہ کے بارے میں ہوگا ۔ اول صورت نوع جواب میں واقع ہوگی ۔ اس لئے کہ امور منفقة الحقائق کی نام مابیت مشترکہ نوع ہے ۔ جیسے زید ۔ خالد ۔ بکر ۔ مامم کے جواب میں انسان ۔ ثانی صورت میں جنس جواب میں واقع ہوگی ۔ اس لئے کہ امور مختلفہ الحقائق کی نام مابیت مشترکہ جنس ہے ۔ جیسے الانسان والفرس ۔ ماہا کے جواب میں ۔ حیوان ۔

قوله الماہیة :

ماہیت سے مراد ایسی حقیقت کہ ہے جو وجود اور شخص سے خالی ہو مابہ الشئی ہو ۔ جو یہاں مراد نہیں ۔ اس وہ اعتراض جو اس موقع پر کیا جاتا ہے نہ وارد ہوگا ۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بیان سے معلوم ہوا کہ ماہو کے جواب میں نوع یا حد نام یا جنس واقع ہوتی ہے ۔ حالانکہ واجب کے بارے میں جب ماہو سے سوال کیا جائے تو ان میں سے کوئی چیز جواب میں واقع نہیں ہوتی ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماہو سے ایسی مابیت کے بارے میں سوال ہوتا ہے جو وجود اور شخص سے خالی نہ ہو اور واجب میں ایسا نہیں ہو اسلئے کہ واجب میں وجود اور شخص عین ذات ہے ۔ ذات واجب وجود اور شخص سے مجرد نہیں ۔

قوله المختمة :

ماہیت مختصہ میں تعمیم ہے خواہ وہ مختصہ بالاشخاص ہو جیسے انسان کہ وہ زید ۔ عمر ۔ بکر وغیرہ کے ساتھ مختص ہے ۔ اور یہ سب اشخاص ہیں ۔ یا مختص بالانواع ہو ۔ جیسے نوع کی حد نام مثلاً حیوان ناطق کہ وہ انسان کے ساتھ خاص ہے اور انسان نوع ہے ۔ یا مختص بالاجناس ہو ۔ جیسے جنس کی حد نام مثلاً الجوہر ، الجسم الناعمی الحساس المتحرک بارادۃ ۔ کہ یہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور حیوان جنس ہے ۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ ماقبل کے بیان سے معلوم ہوا کہ جب سوال میں امر کلی مذکور ہو ، اس وقت جواب میں حد نام واقع ہوگی ۔ حالانکہ امر جزئی کے جواب میں بھی حد نام واقع ہوتی ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امر جزئی کے جواب میں حد نام کا معنی کے اعتبار سے واقع ہونا صحیح تو ہے لیکن چنداں مفید نہیں ۔ اس لئے کہ جب بالاجمال لفظ واحد سے جواب ہو جائے تو تفصیل یعنی جنس اور فصل کے ذکر کی کیا ضرورت ہے ۔ اس جواب سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوگئی کہ معصفت کے قول فیجاب بالنوع اور الحد السام میں زید علی سبیل المثال

من هنا يقتوح عدم امكان جنسين في مرتبة واحدة لاهية واحدة . الثاني

منح ابجج اور حقیقی کے طور پر نہیں۔ یعنی امر واحد کے جواب میں نوع اور مدتام میں سے کسی ایک کا واقع ہونا فردی ہے۔ اگر دونوں واقع ہو جائیں تب بھی کوئی حرج نہیں۔

قوله من هنا يقتوح

یعنی جنس نام ہے تمام مشترک کا جو ماحول کے جواب میں واقع ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ایک شے کے لئے ایک ہی مرتبہ کا دو جنس نہیں ہو سکتیں خواہ دونوں جنس قریب ہوں یا بعید۔ اس لئے کہ ماحول طالب ہوتا ہے تمام حقیقت مشترک کا۔ پس اگر اسی کے جواب میں دو جنسوں میں سے ایک واقع ہوئی تو وہی تمام مشترک ہوئی اور در حقیقت وہی جنس ہے دوسری کہ جنس کننا صحیح نہیں اور اگر دونوں جواب میں واقع ہوئیں تو دونوں مل کر جنس واحد ہو گئی۔ ان کو دو کننا صحیح نہیں۔ نیز اگر شے واحد کے لئے مرتبہ واحدہ کی دو جنس مانی جائے تو اس صورت میں استغارات کا ذاتیات سے لازم آتا ہے اس لئے کہ ایک جنس جب اپنی فصل قریب کے ساتھ مل کر مابیت نوعیہ کیلئے محصل بن گئی۔ تو دوسری جنس کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ اب اس کا لانا بے کار ہو گا حالانکہ جنس شے اس شے کے لئے ذاتی ہوتی ہے اس کا لانا لغو ہونا چاہئے کیونکہ اس میں اپنی ذاتی سے استغنا لازم آتا ہے۔ دھو باطل معلوم ہوا کہ دو دوسری جنس کا ماننا ہی غلط ہے۔

قوله في مرتبة واحدة :

یعنی ایک شے کیلئے دو جنس ایک ہی مرتبہ کی نہیں ہو سکتی۔ اگر دو مرتبہ کی ہوں تو اس میں کچھ حرج نہیں جیسے انسان کیلئے جسم نامی اور جسم مطلق کہ یہ دونوں اس کیلئے جنس بعید ہیں لیکن اول بعید بیک مرتبہ اور ثانی بعید دوسرے مرتبہ اس لئے کوئی تضاد نہیں۔

قوله لاهية واحدة :

یعنی دو جنس ایک ہی مرتبہ کی ایک مابیت کے لئے نہیں ہو سکتی۔ اگر دو مابیت ہوں اور ایک ہی مرتبہ کی دو جنسیں ان دونوں کے لئے ثابت ہوں تو کوئی خرابی نہیں جیسے حیوان انسان کے لئے اور جسم نامی حیوان کے لئے پس حیوان اور جسم نامی یہ دونوں جنس قریب ہیں۔ لیکن ایک مابیت کے لئے دونوں ثابت نہیں ہیں اس لئے کوئی مفیدہ لازم نہیں آتا حاصل یہ ہے کہ مابیت واحدہ کے لئے دو جنس دو مرتبہ کی ہوں یا دو جنس مرتبہ واحدہ کی دو مابیتوں کے لئے ہوں۔ ان دونوں صورتوں میں کوئی خرابی نہیں رہے البتہ دونوں قیدوں کے مجموعہ والی صورت باطل ہے۔ یعنی مابیت واحدہ کیلئے مرتبہ واحدہ کی دو جنس نہیں ہو سکتیں۔

قوله الثاني :

بحث ثانی ایک سوال کا جواب ہے جو مصنف کے مذہب بخار پر واقع ہوتا ہے جو مابیت نوعیہ کے بارے میں انھوں نے اختیار کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مابیت نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب ثانی صورت میں ترکیب انضمامی ہے یا اتحادی۔ بعض لوگ اس کو بسیط کہتے ہیں اور جنس اور فصل کو اجزا نہیں مانتے بلکہ عرضیات کی طرح ان کو بھی مابیت نوعیہ سے مترع مانتے ہیں جیسے فوقیت آسمانی سے مترع ہے اور ذاتیات جنسی

وجود الجنس هو النوع ذہنا و خاد جاً .

جنس اور فصل اور عرضیات میں فرق اس طرح بیان کرتے ہیں کہ ذاتیات اولاً بالذات منزع ہوتے ہیں اور عرضیات ثانیاً وبالعرض۔ لیکن یہ مذہب صحیح نہیں اس واسطے کہ جنس اور فصل اجزاء عقلیہ حقیقیہ میں تو بہ منزع کیسے ہو سکتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ماہیت نوعیہ میں ترکیب انضمامی ہوتی ہے۔ جنس منضم الیہ اور فصل منضم ہے۔ ان کے مذہب میں جنس اور فصل کا علیحدہ علیحدہ وجود ہے۔ اس کے بعد دونوں کے انضمام سے ماہیت نوعیہ کی ترکیب ہوتی ہے۔ یہ مذہب بھی صحیح نہیں ہے۔ اس واسطے کہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ ہیں۔ اور ترکیب انضمامی میں اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں۔

تیسرا مذہب بعض محققین اور شیخ الرئیس کا ہے کہ ماہیت نوعیہ مرکب تو ہے لیکن اس میں ترکیب اتحادی ہے یعنی اجزاء سب کے سب متحد ہیں۔ وجود خارجی اور وجود ذہنی دونوں اعتبار سے ان میں امتیاز نہیں۔ اس میں یہ متعین نہیں کیا جاسکتا کہ فلاں حصہ جنس ہے اور فلاں حصہ فصل ہے۔

مصنف نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے جس کا اس بحث ثانی میں جواب دیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب ماہیت نوعیہ میں ترکیب اتحادی ہے تو جنس اور نوع کا وجود بھی متحد ہوگا جس کی وجہ سے نوع پر جنس ذہنا اور خارجاً محمول ہوگی۔ اب ہمارا سوال یہ ہے کہ اگر جنس اور نوع دونوں کا ایک ہی وجود ہو تو یہ وجود دونوں کے ساتھ قائم ہے یا صرف نوع کے ساتھ۔ اول صورت میں شے واحد کا حلول متعدد محل میں لازم آتا ہے اور چونکہ جنس واحد ہے اور انواع کثیر ہیں اس لئے واحد کا کثیر کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔ اور ثانی صورت میں کلی یعنی نوع کا وجود بغیر جزو یعنی بغیر جنس کے لازم آئے گا اور دونوں صورتیں باطل ہیں۔ نیز ثانی صورت میں جب وجود جنس کے ساتھ قائم نہیں تو نوع اور جنس وجود میں متحد نہ ہوں گے۔ لہذا جنس کا نوع پر حمل صحیح نہ ہوگا کیونکہ مدار حل ہو کہ اتحاد فی الوجود ہے۔ یہاں مفقود ہے۔ اسے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جنس کا وجود محضی جو فصل کے ساتھ مل کر ہوتا ہے یہ بسیط نوع کا وجود ہے یعنی جنس اس مرتبہ میں نوع کے ساتھ متحد ہے علیحدہ کوئی شے نہیں لہذا محل متعدد نہ ہوئے جس سے شے واحد کا حلول متعدد محل میں لازم آئے بلکہ جس طرح وجود واحد ہے موجود بھی واحد ہے۔ پس تو حال میں تعدد سے نہ محل میں۔ نیز جنس جب اپنے وجود محضی کے اعتبار سے علیحدہ کوئی شے نہیں بلکہ نوع کا وجود ہی جس کا وجود ہے تو جس طرح نوع میں کثرت ہے جنس میں بھی کثرت ہوتی۔ اس لئے یہ الزام بھی صحیح نہیں کہ واحد کا کثیر کے ساتھ اتحاد لازم آتا ہے۔ یہ تو جواب کا خلاصہ تھا۔ اب شریح طلب اجزاء کی شرح ملاحظہ فرمائیے۔

قوله وجود الجنس الخ

اس وجود سے مراد جنس کا وجود محضی ہے جس میں جنس کے ساتھ فصل بھی ملحوظ ہوتی ہے یعنی جنس جب فصل کے ساتھ مل جاتے اس وقت اس کا وجود بسیط نوع کا وجود ہے اور اگر جنس کے ساتھ فصل نہ ملے بلکہ جنس درجہ ابہام میں ہو جو اس کے وجود ثقلی کا درجہ ہے اس میں جنس نوع کے ساتھ متحد نہیں بلکہ نوع کے بغیر بھی جنس کا تصور ہو سکتا ہے

فہر محمول علیہ فیہا ومنتشاء ذلالت ان الجنس لبس لہ تحصیل قبل النوع وان كانت قبلية لا بالزمان . فان اللون مثلا اذا خطر ماہ بالبال فلا یقع بحصل شئ متقہر بالفعل بل یطلب فی معنی اللون زیادۃ حتی یتقہر بالفعل لاما تلبيحۃ النوع فلیس یطلب فیہا تحصیل معناہا بل تحصیل الانشازۃ .

قوله فہر محمول علیہ الخ : —
یعنی جنس اپنے وجود تحصیل کے درجہ میں نوع پر ذہنًا اور خارجًا محمول ہوگی کیوں کہ حمل کا مدار اتحاد فی الوجود پر اور جنس اپنے اس درجہ میں نوع کے ساتھ وجود میں متحد ہے ۔

قوله لا بالزمان الخ : —
یعنی جنس اپنے وجود تحصیل کے اعتبار سے نوع پر نہ تو زمانے کے اعتبار سے مقدم ہے اور نہ ذات کے اعتبار سے اول تو ظاہر ہے کیونکہ تقدم زمانی میں مقدم کا زمانہ پہلے ہوتا ہے اور موخر کا بعد میں ۔ اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ جنس اور نوع دونوں کا وجود ایک ہی ہے ۔ پس تقدم اور تاخر زمانی کا تحقیق نہیں ہو سکتا اور تقدم ذاتی بھی نہیں ہر دو در لازم آئے گا اس لئے کہ تقدم ذاتی میں مقدم پر موخر کا حصول موقوف ہے اس قاعدہ کی بنا پر اگر جنس کو نوع پر تقدم ذاتی حاصل ہوتا تو نوع کا حصول جنس پر موقوف ہوتا ۔ اور یہ بھی آپ کو معلوم ہوا کہ جنس اپنے وجود تحصیل کے اعتبار سے نوع پر موقوف ہے بغیر نوع کے اس کا وجود تحصیل نہیں ہوتا پس جنس موقوف ہے نوع پر اور نوع موقوف ہو جائیگی جنس پر وہلے هذا الا لا الدور وهو باطل ۔

قوله فان اللون الخ : —
اس سے قبل یہ دعویٰ کیا تھا کہ جنس کے اندر چونکہ اہام ہے اس لئے اس کا وجود تحصیل نوع سے قبل نہیں ہو سکتا ۔ اب اس کی دلیل بیان کر رہے ہیں ۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ لونے کا جسوقت تلفظ کیا جاتا ہے تو اس میں اہام کی وجہ سے اس کے سننے کے بعد طبیعت کو قناعت نہیں ہوتی بلکہ طبیعت میں ایک تقاضا پیدا ہوتا ہے کہ اس میں کوئی ایسی زیادتی ہو جس سے اس کا اہام دور ہو اور متعین طور پر وہ حاصل ہو جائے اور جب سواد وغیرہ کی اس میں زیادتی ہو جاتی ہے تو یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور زلزل دور ہو کر طبیعت کو قرار حاصل ہو جاتا ہے ۔ پس مطلق لونے جو بمنزلہ جنس کے ہے اس کا وجود اس وقت ہو جب سواد کے ساتھ مفید کر کے نوع کی شکل پیدا ہوتی ۔ اس سے یہ بات ابھی طرح سمجھ میں آتی کہ جنس کا علیحدہ وجود نہیں بلکہ نوع کا وجود ہی جنس کا وجود کہلاتا ہے ۔

قوله واما طبیعۃ النوع الخ : —
ایک اعتراض وارد ہوتا ہے ۔ اس کا جواب دے رہے ہیں ۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح جنس میں اہام ہے جس کی وجہ سے وہ نوع کی محتاج ہے اسی طرح نوع میں بھی تو اہام ہے جس کی وجہ سے وہ جنس کی محتاج ہے تو پھر دونوں میں فرق کیا ہوا ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس میں دو اہام ہیں جنس کی وجہ سے وہ نہ تو محمول ہے اور جنس ہے ۔ بخلاف نوع کے کہ وہ ایک امر محمول ہے ۔ البتہ کلی ہونے کی وجہ سے شخص نہیں ہے اس لئے اس میں صرف باعتبار جنس کے اہام ہے ۔ جنس میں دو اہام یہ ہیں ۔ اہام ماہیت ۔ جنس کی وجہ سے وہ فعل کی محتاج ہے اور ان دونوں کے اتحاد سے نوع کی

الثالث والفرق بین الجنس والمادة فانه يقال للجسم مثلا انه جنس للانسان فهو محمول وانه مادة له فهو مستحيل الحما علىه فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ بشرط الزيادة نوع. والماخوذ لا بشرط شئ بل كيف كان.

نکلتن بن جاتی ہے۔ دوسرا ابہام ہذا دیت ہے جس کی وجہ سے جنس اشارہ کی محتاج ہے اور نوع میں صرف ابہام بذیت و شخص ہے جس میں وہ صرف اشارہ کی محتاج ہے اور ماہیت اس کی حاصل ہے اس میں وہ کسی کی محتاج نہیں۔ فاقوتا۔

قوله الثالث ما الفرق ۱۔

بظاہر تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ بحث ثانی کی طرح بحث ثالث بھی اعراض کا جواب ہے لیکن درحقیقت یہ استفسار تفصیل اس کی ہے کہ اس میں اختلاف ہے کہ ترکیب اتحادی ترکیب خارجی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے یا نہیں۔ بلکہ مذہب یہ ہے کہ ترکیب خارجی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہو وہ جنس اور فصل سے مرکب نہیں ہو سکتی۔ لہذا ان دونوں میں مغایرت ہے۔ ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع نہیں ہو سکتا۔ اکثر متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ دونوں متلازم ہیں۔ ان کا کتنا یہ ہے کہ جنس اور فصل دو متعدد چیزیں ہیں۔ لہذا ان کا متضاد بھی متعدد ہونا چاہیے۔ پس جنس کا انتزاع مادہ سے اور فصل کا صورت سے ہوگا۔ معلوم ہوا کہ ترکیب اتحادی یعنی جنس اور فصل اور ترکیب خارجی یعنی مادہ اور صورت والی ترکیب میں متلازم ہے۔ شیخ الرئیس کا مذہب یہ ہے کہ ان دونوں میں مغایرت تو نہیں ہے لیکن متلازم بھی نہیں ہے۔ پس اکثر متاخرین اور بعض متقدمین کا اس بات میں اشتراک ہے کہ ان دونوں ترکیبوں میں مغایرت نہیں ہے بلکہ مصنف کا بھی یہی رجحان ہے۔ اس پر استفسار ہوا کہ جب ان دونوں میں مغایرت نہیں تو پھر یہ فرق کیا ہے کہ جب کسی شئی کو کسی سبیلے جنس قرار دیا جائے تو اس پر حمل ہو جاتا ہے کیونکہ جنس اجزاء ذہنیہ میں سے ہے جن میں حمل جائز ہے اور اگر مادہ قرار دیا جائے تو حمل منع ہوتا ہے مثلاً اگر یہ کہا جائے کہ جسم انسان کے لئے جنس ہے تو انسان جسم کما صیح ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ جسم انسان کے لئے مادہ اور مولے تو پھر انسان جسم کما صیح نہیں کیونکہ مادہ اجزاء خارجیہ میں سے ہے اور ان میں حمل جائز نہیں پس اگر ان میں اتحاد مانا جائے تو ایک ہی شئی کا محمول اور غیر محمول ہونا لازم آتا ہے معلوم ہوا کہ ان میں تغایر ہے۔ مصنف اپنے قول فنقولہ کے لئے جواب دے رہے ہیں کہ ان میں تغایر اعتباری ہے جو اتحاد ذاتی کے مافیہ نہیں ہے۔ تشریح اس کی یہ ہے کہ کسی واحد ہے لیکن اس میں مختلف اعتبار کی وجہ سے اس میں اختلاف نظر آتا ہے مثلاً جسم کو جب بشرط لاشئ کے درجہ میں لیا جائے یعنی جسم جو کہ طول عرض عمق کا مجموعہ ایک جوہر ہے۔ اس میں نحو جس لفظ وغیرہ کی زیادتی نہ ہو تو یہ مادہ ہے اور اگر بشرط شئی کے درجہ میں لیا جائے یعنی اس میں جسم کے معنی پر نمود وغیرہ کی زیادتی کا اعتبار کیا جائے تو اس کو نوع کہیں گے۔ اور اگر جسم لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی درجہ اطلاق میں ہو۔ نہ تو عدم زیادتی کی شرط ہو اور نہ زیادتی کی تو اس کو جنس کہیں گے پس مادہ نوع جنس شئی واحد کی مختلف تعبیریں ہیں۔ حیثیات کے فرق کی وجہ سے ان میں تغایر معلوم ہوتا ہے اور اسی تغایر اعتباری کی وجہ سے یہ اعراض بھی نہ وارد ہوگا کہ ایک ہی شئی کا محمول اور غیر محمول ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ جب اس میں جنس ہو نیکا اعتبار کیا جائیگا اس وقت حمل صیح ہوگا۔ اور جب مادہ ہو نیکا لحاظ کیا جائیگا اس وقت حمل منع ہوگا پس ان کے حمل اور صحت حمل علیہ علیہ علیہ اعتبار سے ہیں۔

ولومع الف معنی مقوم داخل فی جملة تحصله معناه جنس فهو مجهول بعد لا بدہای ازہ علی ای صورتہ و محمول علی کل مجتبع من مادۃ و صورتہ واحدة کانت او الفاء و هذا عام فیما ذاتہ مرکب و ما ذاتہ بسیط لکن فی المركب تحصیل معنی الجنس عسیر و دقیق و فی البسيط تنفیم المادۃ متعسر و مشکک فان ابہام المذمیین و تعین البہم امر عظیم۔

قوله ولومع الف الخ ۱ —

یعنی جب تک جسم لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے خواہ اس کا اقران نفس الامر میں منجملہ امور محصلہ کے ہزاروں معانی کے ساتھ ہو لیکن پھر بھی اس کے لئے محصل نوعی نہ ہوگا مثلاً حیوان کہ اس کے اندر نفس الامر میں نحو جس تحرک بارادہ سب ہی کچھ ہیں مگر جب تک ان کے ساتھ اختلاف کا لحاظ نہ کیا جائے گا اس وقت تک اسکو نوع کا درجہ نہ حاصل ہوگا بلکہ وہ اپنے اس مرتبہ اطلاق میں ایک مجهول اور نامعلوم شے ہے۔ اس کے بارے میں متعین طور پر یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ فلاں صورت پر ہے۔ مثلاً یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ اسکو صورت عنقریب یا فلکی وغیرہ میں سے کون سی صورت حاصل ہے۔

قوله و محمول علی کل مجتبع الخ ۲ —

اس کا عطف مجہول پر ہے مطلب یہ ہے کہ جنس مرتبہ اطلاق یعنی لا بشرط شئی کے درجہ میں ہر اس نوع پر محمول ہوگی جو مادہ اور صورت سے مرکب ہے خواہ صورت ایک ہو یا متعدد اس واسطے کہ عارجل کا اتحاد من وجہ اور مغایرہ من وجہ پر ہے مرتبہ اطلاق میں جنس کے اندر یہ دونوں چیزیں موجود ہیں کیونکہ جنس کے اندر اطلاق کی صورت میں مرتبہ خلط بھی پایا جاتا ہے جو بشرط شئی کا درجہ ہے اس سے اتحاد حاصل ہوگا اور ترتیب تجرب بھی ہے جو بشرط لاشئی کا درجہ ہے اس سے مغایرت حاصل ہوگی۔

قوله و هذا عام الخ ۱ —

یعنی ایک شئی کا بعض اعتبار سے مادہ ہونا اور بعض اعتبار سے جنس ہونا عام ہے جو خارج میں ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔ اس کو بھی شامل ہے جیسے جسم۔ اور مرکب نہیں ہے بسیط ہے اس میں بھی یہ دونوں اعتبار جاری ہونگے جیسے سواد بیاض وغیرہ پس جس طرح تفصل صورت مشخصہ سے فعل کا اور جسم کے مادہ سے جنس کا انشاء کرتی ہے اسی طرح سواد و بیاض وغیرہ سے ایک ایسی شے کا جو قائم مقام جنس کے ہو اور ایک ایسی شے کا جو قائم مقام فعل کے ہو انشاء کرتے ہوگا استبعاد ہے۔ لہذا جنس کے اعتبارات ثلثہ لا بشرط شئی۔ بشرط شئی۔ بشرط لاشئی ماہیت بسیط اور مرکب دونوں میں جاری ہونگے۔

قوله لکن فی المركب الخ ۱ —

مصنف نے اس سے قبل بیان کیا تھا کہ شئی واحد کا مختلف اعتبار سے جنس اور مادہ ہونا ذات مرکب اور بسیط دونوں میں ثابت ہے اس سے وہم ہوتا ہے کہ ماہیت بسیط اور مرکب میں جنس اور مادہ کے درمیان کوئی امتیاز اور فرق نہ ہوگا۔ مصنف اپنے قول لکن فی المركب الخ سے اس وہم کو دور فرمائیے ہیں۔ جنس کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت مرکب اور بسیط اس امر میں تو بے شک شریک ہیں کہ دونوں میں جنس اور مادہ کا اعتبار ہوتا ہے لیکن یہ اس سے لازم نہیں آتا کہ ان میں آپس میں کوئی فرق نہ ہو بلکہ وجہ امتیاز ان دونوں میں موجود ہے جس سے یہ دونوں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ماہیت مرکب میں جنس کا حاصل کرنا دشوار ہے اور مادہ کا علم آسانی سے ہو جاتا ہے اور ماہیت بسیط میں مادہ کی تنقیح مشکل ہے جنس کا علم آسان ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مدار جنس کا اسہام پر ہے اور مرکب میں محصل دافع کے اعتبار سے ہوتا ہے نیز اجزاء کے درمیان

وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا سمعهم يقولون ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة - والرابع قالوا ان الكلي جنس الجسم فهو اعم واخص معا وحله ان كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية الكلي باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض وتفاوت الاعتبار بتفاوت الاحكام .

امتيار بھی واقع کے اعتبار سے ہے اس لئے اس کے اجزاء متعین ہوئے۔ پس مرکب میں جنس کے حاصل کرنے کی یہ صورت ہوگی کہ متعین کو مبہم کیا جائے اور چونکہ یہ خلاف واقع ہے اس لئے بہت دشوار ہے اور مادہ کا مدار تحصیل اور امتیاز پر ہے اور بسیط میں ابہام ہوتا ہے اور اس کے اجزاء فرضیہ کے درمیان امتیاز نہیں ہوتا۔ اب اگر بسیط میں مادہ حاصل کیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مبہم کو متعین کیا جائے اور یہ بھی خلاف واقع ہونے کی وجہ سے مشکل ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا ہے کہ مصنف کے قول فان ابہام التعین وتعیین ابہام امر عظیم میں لف و نشر مرتب ہے۔ اول دلیل ہے دعویٰ اولیٰ یعنی فی المركب تحصیل معنی الجنس عینک اور ثانی دلیل ہے دعویٰ ثانی یعنی فی البسيط تنقیح المادة متعصر کی۔

قوله وهذا هو الفرق ۱۶۱

یعنی جس طرح جنس اور مادہ میں اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے اسی طرح فصل اور صورت کے درمیان بھی اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے۔ اگر فصل کو لا بشرط شی کے درجہ میں رکھا گیا جائے یعنی نہ تو محصل ہونے کا اعتبار ہو اور نہ غیر محصل ہونے کا بلکہ درجہ اطلاق میں رکھا جائے تو یہ فصل ہے۔ اس مرتبہ میں اس کا تحمل نوع اور جنس پر ہو سکتا ہے اور اگر بشرط شی کے درجہ میں اعتبار کیا جائے یعنی اس میں محصل ہونے کا لحاظ ہو تو یہ نوع ہے۔ اور اگر بشرط لا شی کے درجہ میں اعتبار کیا جائے یعنی اس میں محصل نہ ہونے کا لحاظ ہو تو اس کو صورت کہتے ہیں۔ اور اس وقت نوع اور جنس پر حمل نہ ہوگا اس لئے کہ صورت ان دونوں کے لئے علت ہے اور یہ دونوں معلول ہیں اور علت کا حمل معلول پر نہیں ہوتا۔

قوله ومن ههنا سمعهم ۱۶۲

اقبل کے بیان سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ جنس اور مادہ کے درمیان اور فصل اور صورت کے درمیان اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہے۔ اب مصنف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ان کے درمیان اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری منشا و بنیاد ہے حکم کے اس قول کا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت سے۔ اس لئے کہ جنس اور فصل اجزاء ذہنیہ ہیں اور مادہ اور صورت اجزاء خارجیہ ہیں۔ اتحاد حقیقی اور فرق اعتباری ہوتا ہے پس جو درجہ جنس کا ذہن میں ہے مادہ کا وہی درجہ خارج میں ہے اسی طرح ذہن میں فصل کا جو درجہ ہے خارج میں صورت کا وہی درجہ ہے۔

قوله الرابع ۱۶۳

اس بحث میں ایک اعتراض اور جواب کو بیان کیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام۔ اور قاعدہ ہے کہ مقسم اپنے اقسام سے عام ہوتا ہے اور ان اقسام میں سے جنس بھی ایک قسم ہے لہذا جنس خاص ہوئی اور کلی عام۔ حالانکہ جنس کی تعریف یعنی ہر کلی مقول علی کثیرین مختلفین باختلاف فی جواب ما هو۔ یہ کلی پر بھی صادق ہے جس سے کلی جنس کی فرد ہوتی اور فرد کی خاص ہوتا ہے شئی سے۔ لہذا کلی جنس سے خاص ہوئی پس کلی کا جنس سے عام اور خاص ہونا لازم آیا اور یہ اجتماع ضدین ہے جو کہ محال ہے وحلہ سے اس کا جواب ہے ہے ہیں۔

ومن ههنا تبين جواب ما قبل ان الكلي فرد من نفسه فهو غير سلب الشئ عن نفسه محال. نعم بلزم
يكون حقيقة الشئ عينه وخارجا عنه لكن لما كان باعتبارين فلا محذور فيه.

تفصيل اس کی یہ ہے کہ کلی چونکہ جنس میں داخل ہے اور داخل شئی اس شئی کے لئے ذاتی ہوتی ہے۔ اس لئے کلی جنس کے لئے ذاتی ہوتی لہذا جنس کا کلی ہونا باعتبار ذات کے ہے پس کلی کا جنس سے اعم ہونا باعتبار ذات کے ہوگا۔ اور جنس کی تعریف کلی پر صادق تو ہے لیکن جنس کلی کی ماہیت میں داخل نہیں اس لئے جنس کلی کے لئے ذاتی نہ ہوتی لہذا کلی کا جنس ہونا باعتبار ذات کے نہ ہوا بلکہ عرض کے اعتبار سے ہوا پس کلی کا خاص ہونا باعتبار عرض کے ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ کلی کا جنس سے عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے اور حجت کے اختلاف سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اجتماع ضدین جو محال ہے لازم نہ آیا۔

قوله ومن ههنا آخر
ما قبل میں جو اعتراض وارد ہوا تھا کہ کلی کا جنس سے عام اور خاص ہونا لازم آتا ہے اس کے جواب کی بنیاد اعتبار پر تھی کہ کلی کا جنس سے عام ہونا ذات کے اعتبار سے ہے اور خاص ہونا عرض کے اعتبار سے ہے۔ اب ومن ههنا سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ آئندہ جو اعتراض کلی پر وارد ہونے والا ہے اس کا جواب بھی انہیں دو اعتباروں سے ظاہر ہو گیا۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ کلی بھی چونکہ ایک مفہوم ہے اور مفہوم یا تو کلی ہوتا ہے یا جزئی اور جزئی تو نہیں کہہ سکتے لہذا کلی کو کلی کا فرد قرار دیں گے۔ اور فرد شے خاص ہوتا ہے شئی سے اور عام و خاص میں مغایرت ہوتی ہے اس لئے کلی مغایر ہوتی کلی کے اور ایک مغایرگی دوسرے مغایر سے نفی ہو سکتی ہے۔ اس قاعدہ سے کلی کے کلی سے نفی ہوگی حلال کہ سلب الشئ عن نفسه محال ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی کا عین کلی ہونا باعتبار اپنی ذات کے ہے۔ اور کلی کا کلی کیلئے فرد ہونا باعتبار عرض کے ہے یعنی کلی کو کلیت عارض ہو رہی ہے اس وجہ سے کلی کا فرد ہوتی پس کلی کی عینیت ذات کے اعتبار سے ہے اور فردیت عرض کے اعتبار سے ہے۔ اول اعتبار سے سلب محال ہے اور ثانی اعتبار سے صحیح ہے۔ پس سلب کی صحت اور اس کا استحالة دو علمہ علیحدہ اعتبار سے ہوا۔ اور اس میں کچھ حرج نہیں۔

قوله نعم بلزم آخر
ما قبل میں دو اعتبار پیدا کرنے کی وجہ سے سلب الشئ عن نفسه تو نہیں لازم آیا لیکن ایک دوسری خرابی پیدا ہو گئی۔ بیان اس کا یہ ہے کہ شئی کا مفہوم بعینہ ماہیت شئی ہوتا ہے اس لئے اس کے عین ہوا۔ اور چونکہ شئی اپنے مفہوم کا فرد ہے اور فرد شئی خارج از شئی ہوتا ہے اس لئے شئی اپنے مفہوم سے خارج ہوتی۔ پس زیر بحث مثال میں اس قاعدہ کی بنا پر کہ شئی کا مفہوم بعینہ ماہیت شئی ہوتا ہے۔ کلی اپنے مفہوم کے عین ہوتی اور اس قاعدہ کی بنا پر کہ شئی اپنے مفہوم کا فرد ہے اور فرد شئی خارج از شئی ہوتا ہے کلی اپنے مفہوم سے خارج ہوگی پس لازم آیا کہ کلی کلی کے عین بھی ہوا اور خارج بھی۔ مصنف علامہ فرمایا ہے کہ کلی کلی کا عین ہونا اور اس سے خارج ہونا دو مختلف اعتباروں کی وجہ سے ہے اس لئے کوئی مفادفہ نہیں لیکن ہونا نفس ماہیت کے اعتبار سے ہے اور خارج ہونا فردیت کے اعتبار سے ہے۔

ومن ثم قيل لولا الاعتبارات لهدلت الحكمة والخامسة ان كان موجوداً فهو مشخص فكيف مقولته على
كتيرين والا فكيف يكون مقوماً للجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معرض مسلم التخصيص وذلك
دليل التقييم والاشترائك ودخول الشخص في كل موجود ممنوع الثاني النوع وهو القول على التفرقة القيمة
في جوابها هو

قوله ومن ثم انما

يعني اعتبارات کے تفاوت سے احکام میں تفاوت ہو جاتا ہے اسی وجہ سے یہ بات کہی گئی ہے کہ اگر اعتبارات کا
محافظہ نہ کیا جائے تو حکمت باطل ہو جائے۔ اس لئے کہ فن حکمت کے اکثر مسائل اعتبارات ہی پر مبنی ہیں۔ مثلاً موجود کے اندر
جب لحاظ کیا جائے کہ وہ مادہ کے ساتھ خارج اور ذہن دونوں میں مقارن ہے۔ یہ فن طبعی کا مسئلہ ہو گا اور یہ لحاظ کیا
جائے کہ صرف خارج میں مقارن ہے نہ کہ ذہن میں تو فن ریاضی کا مسئلہ بنے گا اور اگر اس میں مادہ کے ساتھ خارج اور ذہن
دونوں میں مقارنت کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس وقت اس کا تعلق فن الیات سے ہو گا تو یہ مختلف مسائل مختلف اعتبارات
ہی کی وجہ سے نو پیدا ہوئے۔

قوله الخامسة

اس پانچویں بحث میں بھی ایک اعتراض اور جواب کو بیان کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جنس کو نہ تو موجود
کہہ سکتے ہیں اور نہ معدوم۔ موجود اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ جو چیز وجود میں آتی ہے وہ مشخص ہو جاتی ہے اور ہر مشخص
جزئی ہوتا ہے لہذا جنس کا جو کہ کلی ہے جزئی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ نیز جب جنس جزئی ہو گئی تو کثیرین پر اس کا
حمل صحیح نہ ہو گا۔ اور اگر جنس معدوم ہو تو افراد موجود مثلاً زید۔ عمر۔ کر کے لئے مقوم نہ ہو گی کیونکہ معدوم موجود
کے لئے مقوم نہیں ہو کر تاپس جنس نہ تو موجود ہو گی اور نہ معدوم۔ حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ وجود اور عدم کے درمیان
کوئی واسطہ نہیں۔ حلہ سے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم جنس کو موجود مانتے ہیں اور آپ نے جو کہا کہ
کہ موجود ماننے کی صورت میں مشخص ہونا اور مشخص ہو کر جزئی ہونا لازم آئے گا جس سے کثیرین پر حمل نہ ہو سکے گا۔ اس میں ہم
یہ دریافت کرتے ہیں کہ مشخص ہونے کا کیا مطلب ہے اگر یہ مطلب ہے کہ اس کو مشخص عارض ہو گا تو ہم کو یہ تسلیم کر
لیکن کہہ رہے مسلم نہیں۔ یعنی آپ نے جو کہا ہے کہ کثیرین پر صدق نہ ہو سکے گا یہ صحیح نہیں۔ اس واسطے کہ مشخص کا معنی
ہونا صدق علی کثیرین کے منافی نہیں بلکہ مؤید ہے۔ اس لئے کہ مشخص کے عروض کی وجہ سے جنس کے اقسام پیدا ہوتے
اور مقسم اپنے اقسام پر محمول ہوا کرتا ہے اور ان سب میں مشترک ہوتا ہے اور اگر مشخص ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ہر
موجود میں مشخص داخل ہوتا ہے تو یہ ہم کو مسلم نہیں۔ اس لئے کہ طبائع کلیہ انسان۔ بقدر وغیرہ موجود ہیں اور مشخص
ان میں داخل نہیں در نہ وہ کلی نہ رہیں گے۔ نیز ان شخص ایک امر عدی ہے جو باہیت موجودہ سے منقطع ہوتا ہے۔
اور معدوم کا دخول موجود میں کیسے ہو سکتا ہے۔

قوله الثاني، النوع الثاني

کلیات خمسہ یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض، بام کو جس ترتیب کے ساتھ بیان کیا ہے اس کی وجہ
جنس کے بیان میں گذر چکی ہے۔ جنس کے بیان سے خارج ہونے کے بعد نوع کا بیان شروع ہو رہا ہے

وكل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب
ما هو قول اوليا. والاولى الحقيقية والثاني الاضافي -

نوع ایسی کلی ذاتی ہے جو امور متفقہ الحقیقہ پر مامور کے جواب میں محمول ہو۔ مصنف کے قول المقول ہے پہلے
کلی مفرد ہے وہ جنس ہے اور باقی تو فصل ہیں مقول علی التفرقة الحقیقہ سے۔ جنس قریب و بعید اور فصل بعید
اور عرض عام خارج ہو گئے اس لئے کہ یہ امور مختلفہ الحقیقہ کے جواب میں محمول ہوتے ہیں اور فی جواب مامور کی
قیسہ خاصہ اور فصل قریب خارج ہوئے اسلئے کہ یہ ای شئی کے جواب میں محمول ہوتے ہیں۔

قوله وكل حقيقة ۱٪ —

یعنی ہر حقیقت خواہ وہ نوع ہو یا جنس فصل ہو یا خاصہ یا عرض عام ہو اپنے حصص کے اعتبار سے یعنی
جب اس کی نسبت اپنے ماتحت حصص کی طرف کی جائے تو یہ حقیقت ان حصص کی نوع کہلاتی ہے اسلئے کہ نوع
اپنے ماتحت افراد کی پوری مابیت ہوتی ہے اور یہ حقیقت بھی اپنے حصص کی پوری مابیت ہے۔
فائدہ ۱۔ حصہ ایسی حقیقت کو کہتے ہیں جو مفید ہو کسی قید اضافی یا توصیفی کے ساتھ۔ اول کی مثال
جیسے حیوانیت الانسان اور ثانی کی مثال جیسے اکیوان الناطق۔

قوله وقد يقال ۱٪ —

نوع حقیقی کی تعریف سے خارج ہونے کے بعد نوع اضافی کی تعریف کر رہے ہیں یعنی نوع اضافی ایسی مابیت
کہتے ہیں کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس محمول ہو محل اولی کے طور پر یعنی بغیر کسی واسطے کے جنس کا حمل ہو۔
مصنف کے قول المقول علیہا علی غیرہا الجنس سے بساطت خارج ہو گئے اس لئے کہ ان کیلئے جنس ہی نہیں ہوتی
اسی طرح اجناس عالیہ بھی نکل گئے اس لئے کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی جو ان پر محمول ہو اور قول اولیا
کی قید سے صنف کو خارج کیا گیا اسلئے کہ جنس کا حمل صنف پر اولی یعنی ذاتی نہیں ہے بلکہ بواسطہ نوع کے ہے۔

قوله الاول حقیقی ۱٪ —

نوع کے دو معنی ابھی بیان کئے گئے ہیں۔ اول کو نوع حقیقی اور ثانی کو نوع اضافی کہتے ہیں۔
نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہو ا کرتی ہے اسلئے کہ حقیقت نوع کہلاتی
وہی مستحق ہوتی یا اس وجہ سے کہ مناطق اپنے عرف میں جب نوع کا اطلاق کرتے ہیں تو معنی اول ہی متبادر ہوتے ہیں
اور تبادر حقیقت کی علامت ہے۔

نوع اضافی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اضافت کے معنی ہیں دوسرے کی طرف نسبت کرنا اور اس کا نوع ہونا بھی
اپنے اوپر والی جنس کی نسبت سے ہے مثلاً حیوان پر نوع کا اطلاق اسوجہ سے کیا جائے گا کہ اس کے اوپر جسم نامی
جنس ہے۔ وھکذا۔ مصنف کو الاول حقیقی کے مقابلہ میں الثانی المجازی کہنا چاہئے تھا لیکن سجاا المجازی
کے الاضافی اس لئے کہ ماکہ حقیقت کا تقابل مجاز کے ساتھ اتنا مشہور ہے کہ اگر بجائے مجاز کے کچھ اور لفظ بولا جا
تا تب بھی اس سے مجازی مراد ہوگا اسلئے صراحتہ لفظ مجازی نہیں کہا۔

ولان الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص يسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس
الثالث الفصل وهو القول في جواب اى شئ هو فى جوهره

جنس مفرد کی مثال بھی عقل ہے ان لوگوں کے مذہب کی بنا پر جو لوگ جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں مانتے اور عقول عشرہ کو
انواع کہتے ہیں پس عقل جنس مفرد ہوئی اس لئے کہ اس کے اوپر جوہر ہے جو اس کی جنس نہیں اور نیچے عقول عشرہ ہیں جو عقل کیلئے
انواع ہیں جنس نہیں۔ جنس سافل کی مثال حیوان ہے کہ اس کے نیچے کوئی جنس نہیں اور پر جسم نامی جسم مطلق وغیرہ جنس ہیں
جنس عالی کی مثال جوہر ہے کہ اس کے اوپر کوئی جنس نہیں اور اس کے نیچے جسم مطلق جسم نامی حیوان ہیں جو جنس ہیں۔
جسم متوسط کی مثال جسم نامی اور جسم مطلق ہیں۔

قوله لان الجنسية الخ

ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہوتا ہے کہ جس طرح سب سے اوپر کی جنس کو جنس الاجناس کہتے ہیں اسی طرح
سب سے اوپر کی نوع کو نوع الاجناس کہنا چاہیے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ نوع الاجناس نوع سافل کہتے ہیں۔ جواب اس کا یہ ہے
کہ جنسیت باعتبار عموم کے ہے یعنی اس میں ترتیب خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے لہذا جو جنس سب سے زیادہ عام ہوگی اسی کو
جنس الاجناس کہیں گے اور سب سے زیادہ عام جنس عالی ہے اس لئے وہی جنس الاجناس ہوئی اور نوعیت باعتبار خصوص کے ہے
یعنی اس میں ترتیب عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے لہذا جو نوع سب سے زیادہ خاص ہوگی اس کو نوع الاجناس کہنا چاہیے
اور سب سے زیادہ خاص نوع سافل ہے اس لئے وہی نوع الاجناس ہوئی۔

قوله الثالث الفصل الخ

کلی ذاتی کے اقسام تینہ میں سے تیسری کی فصل ہے۔ فصل کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسی کلی ہے جو اى شئى ہو فی جوهره
جواب میں واقع ہو۔ اس کو فصل کہتے ہیں۔ المقول سے پہلے یہاں بھی لفظ کلی مقدر ہے جو جنس ہے اور فی جواب اى شئى کی
قید سے جنس اور نوع اور عرض عام خارج ہو گئے اس لئے کہ جنس اور نوع ماحو کے جواب میں واقع ہوتی ہیں۔ اور عرض عام
کسی کے جواب میں نہیں واقع ہوتا اور هو فی جوهره کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ اى شئى ہو فی عرفہ کے جواب میں
واقع ہوتا ہے۔

جاننا چاہیے کہ اى شئى کے ذریعہ میں کو طلب کیا جاتا ہے اگر اس کو فی ذاتہ یا اس کے معنی کسی دوسری قید کے ساتھ
مقید کیا جائے تو اس سے میر ذاتی کو طلب کرنا ہوتا ہے پس اگر وہ نام اغیار سے نیز دیکھ لے تو اس کو فصل قریب کہتے ہیں اور بعض
اغیار سے نیز دے تو اس کو خاصہ اضافیہ کہتے ہیں۔ اور اگر اى شئى کو کسی قید کے ساتھ مقید کیا جائے تو اس سے مطلق میر کی طلب
مقصود ہوتی ہے خواہ ذاتی ہو یا عرضی۔ فصل کی تعریف میں ایک اعتراض امام رازیؒ نے وارد کیا ہے کہ فصل کی تعریف ماننے نہیں
ہے اس لئے کہ جنس کے ذریعہ بھی تمیز حاصل ہوتی ہے مثلاً حیوان نے انسان کو ان چیزوں سے میر کر دیا جو جسم میں انسان کے ساتھ فریک
ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مناطہ نے یہ طے کیا ہے کہ اى شئى کے جواب میں وہ چیز آئے جو ماحو کے جواب میں نہ واقع ہو اور میں
ماحو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اس لئے وہ فصل کی تعریف سے خارج ہے۔

وما لا جنس له كالوجود لا فصل له فان ميزه عن مشاركات الجنس القريب فهو قريب او البعيد فهو بعيد
وله نسبة الى النوع بالتقويم فيسمى مقوما وكل مقوم للعالمى مقوم للمساقل ولا عكس.

قوله وما لا جنس له الخ

یعنی جس شے کے لئے جنس نہیں ہوتی اس کیلئے فعل بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ فعل کا کام سے مشارکات جنس سے تمیز دینا
جب کوئی چیز ایسی ہو کہ اس کے لئے جنس نہ ہو تو اس کے ساتھ شریک ہونے والی چیزیں ہوں گی کہ فعل لاکر اس کو ان مشارکات سے
ممتاز کر دیا جائے۔ لہذا ما لا جنس له لا فصل له کا دعویٰ ثابت ہو گیا۔ اس کی مثال مصنف نے وجود بیان کی ہے۔ وجود کیلئے
جنس اس لئے نہیں کہ وہ بسیط ہے۔ اب اگر اس کے لئے جنس مانی جائے تو قاعدہ ہے کہ جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کیلئے فعل کا
ہونا ضروری ہے اور وجود کے لئے جنس اور فعل جب ثابت کریں گے تو وہ مرکب ہو جائے گا۔ سلیطہ نہ رہے گا۔ رہی بات کہ وجود بسیط
کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وجود کو مرکب مانا جائے تو اس کے اجزاء کے بارے میں ہم سوال کریں گے کہ وہ وجود کے ساتھ نصف
ہیں یا عدم کے ساتھ۔ احتمال اول کی بنا پر وجود کا وجود کے ساتھ اتنا لازم آئے گا اور یہ اتنا اشیٰ بغیر ہے جو درست نہیں
ثانی احتمال کی بنا پر معدوم کا موجود کیلئے جزء ہونا لازم آئے گا جو باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ وجود بسیط ہے مرکب نہیں ہے۔

قوله فان ميزه الخ

جس طرح جنس کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید۔ اسی طرح فصل کی دو قسمیں ہیں۔

جنس قریب میں جو چیزیں شریک ہیں ان سے تمیز دینے والی فصل کو فصل قریب کہتے ہیں۔ اور جنس بعید میں شریک ہونے والی
چیزوں سے تمیز دینے والی فصل کو فصل بعید کہتے ہیں۔ فصل قریب کی مثال جیسے ناطق انسان کے لئے۔ کہ انسان کے ساتھ حیوانیت
میں جو چیزیں شریک ہیں ناطق نے ان سب سے انسان کو جدا کر دیا۔ فصل بعید کی مثال جیسے حساس انسان کیلئے کہ ہم ناطق یا
جو چیزیں انسان کے ساتھ شریک ہیں۔ حساس نے انسان کو ان سب سے ممتاز کر دیا۔

قوله وله نسبة الخ

یعنی فصل کی نسبت نوع کی طرف بالتقویم ہوتی ہے یعنی فصل نوع کے قوام میں داخل ہو جاتی ہے اسی وجہ سے فصل کو
مقوم کہتے ہیں۔ جیسے ناطق انسان کے قوام میں داخل ہے اور اس کی حقیقت یعنی اکیوان الناطق کا جز ہے۔

قوله وكل مقوم الخ

مصنف نے یہاں دو دعویٰ ذکر کئے ہیں۔ پہلے کو مراحتہ بیان کیلئے اور دوسرا دعویٰ ولا عکس سے سمجھ میں آتا ہے۔
پہلے دعویٰ کا حاصل یہ ہے کہ جو فصل نوع عالی کے لئے مقوم ہے، وہ سائل کے لئے کبھی مقوم ہے اس لئے کہ جو فصل نوع عالی
کے لئے مقوم ہے وہ عالی کا جز ہے اور عالی سائل کا جز ہے اور جز کا جز، اس شے کا جز ہوتا ہے اس لئے فصل مقوم
للعالی سائل کا جز ہو گئی۔ اور یہ جز نوع عالی کو جن چیزوں سے تمیز دے گا ان ہی چیزوں سے نوع سائل کو بھی تمیز دے گا اسلئے
یہ جز میسر ہوگا اور جز میسر کو مقوم کہتے ہیں جیسے حساس کہ وہ جو ان کے لئے مقوم ہے۔ اور انسان کے لئے بھی مقوم ہے۔
اس لئے کہ حساس حیوان کا جز ہے اور حیوان انسان کا جز ہے اس لئے حساس بھی انسان کا جز ہوگا۔

دوسرا دعویٰ جو لا عکس سے کیا ہے یہ ہے کہ جو فصل نوع سائل کے لئے مقوم ہے یہ ضروری نہیں کہ وہ نوع عالی کیلئے بھی

والی اجنس بالتقسیم فیسمی مقتضاً وکل مقسم للسافل مقسم للعالی ولا عکس قال الحکماء الجنس امر مبهم لا یحصل الا بالفصل فهو علة له فلا یكون فصل الجنس جنساً للفصل۔

معموم ہو اس لئے سافل عالی کا جز نہیں تاکہ جزاء بجز کے قاعدے سے سافل کا مقوم عالی کے لئے مقوم ہو جائے جیسے ناطق کہ وہ سافل یعنی انسان کے لئے مقوم ہے اور عالی یعنی حیوان کے لئے مقوم نہیں بلکہ اس کے لئے مقوم ہے۔
قولہ والی الجنس الخ۔

اس سے قبل فصل کی اس نسبت کا بیان تھا جو نوع کی طرف ہوتی ہے اب اس نسبت کا بیان ہے جو جنس کی طرف ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ فصل کی جنس کی طرف نسبت بالتقسیم ہے یعنی فصل جنس کی تقسیم کرتی ہے۔ اسی وجہ سے اس وقت اس فصل کو مقسم کہتے ہیں۔ جیسے ناطق کی نسبت جب حیوان کی طرف کریں گے تو حیوان کی دو قسمیں حاصل ہوں گی۔ حیوان ناطق اور غیر ناطق، پہلی قسم فصل کے وجود کے اعتبار سے حاصل ہوتی اور دوسری قسم عدم کے اعتبار سے۔
قولہ وکل مقسم الخ۔

نوع کی طرح یہاں بھی دو دعویٰ ہیں۔ پہلا دعویٰ یہ ہے کہ جو فصل جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہوگی۔ اس لئے کہ جو فصل جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ سافل کی ایک قسم ہے اور سافل عالی کی قسم ہے پس قسم القسم قسم کے قاعدے سے فصل مقسم للسافل مقسم للعالی ہوگی جیسے ناطق کہ وہ جنس سافل یعنی حیوان کے لئے مقسم ہے۔ اسی طرح جنس عالی یعنی جسم نامی اور جسم مطلق وغیرہ کے لئے بھی مقسم ہے۔
دوسرا دعویٰ جو ولا عکس سے کیا گیا ہے یہ ہے کہ جو فصل جنس عالی کے لئے مقسم ہے یہ ضروری نہیں کہ وہ جنس سافل کے لئے بھی مقسم ہو جائے۔ اس لئے کہ عالی سافل کی قسم نہیں تاکہ قسم القسم قسم کے قاعدہ سے عالی کا مقسم سافل کے لئے مقسم ہو جائے۔ جیسے حساس کہ وہ جنس عالی یعنی جسم نامی کے لئے مقسم ہے اور جنس سافل یعنی حیوان کیلئے مقسم نہیں بلکہ اس کیلئے مقوم ہے۔
قولہ قال الحکماء الخ۔

حکماء کے قول سے ایک قاعدہ ثابت ہوتا ہے جس پر آنے والی پانچ تقریبات کا مدار ہے۔ اس لئے اس قول کو پہلے بیان کیا ہے۔ قول حکماء کا حاصل یہ ہے کہ جنس ایک مبہم شے ہے جس میں انواع کثیرہ کی صلاحیت ہے۔ اس کا فصل فصل پر موقوف ہے جب تک فصل کو جنس کے ساتھ ملا یا جائے جنس کا وجود تحصیل نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہا جاتا ہے کہ فصل جنس کے لئے علت ہے۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ فصل کو تم نے جنس کے لئے علت قرار دیا ہے۔ حالانکہ علت اور معلول وجود میں ایک دوسرے کے لئے متغیر ہوتے ہیں اور فصل وجود میں جنس کے متغیر نہیں بلکہ دونوں وجود میں متحد ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ علت اور معلول میں تغیر فی الوجود اس وقت ضروری ہے کہ جب علت معلول کے وجود حقیقی کا فائدہ دے۔ اور یہاں فصل جنس کے وجود حقیقی کی علت نہیں بلکہ وجود تحصیل کی علت ہے۔
قولہ فلا یكون الخ۔

مصنف نے قاعدہ مذکورہ پر جن پانچ تقریبات کو متفرع کیا ہے۔ اس میں سے پہلی تقریر یہ ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے اسلئے ایسا نہیں کر سکتے کہ جنس کے لئے جس چیز کو فصل قرار دیا گیا ہو تو اب اس فصل کو تو

ولا یكون لشي واحد فصلان قریبان ولا یقوم الا نوعا واحدا

جنس بنادیں اور اس کی جو جنس تھی اس کو اس کے لئے فصل قرار دیں اس لئے کہ اس وقت ہر ایک علت اور معلول ہوگا جس کے در لازم آئے گا اور در باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہو وہ خود باطل ہوتا ہے۔ مثلاً جب حیوان کے لئے جو کہ جنس ہے ناطق کو فصل قرار دیا تو قاعدہ مذکورہ کی بنا پر کہ فصل جنس کے لئے علت ہوا کرتی ہے۔ ناطق حیوان کے لئے علت ہوگا۔ اب اگر ناطق جس کو فصل قرار دیا ہے اس کو جنس کر دیا جائے اور حیوان جس کو جنس قرار دیا تھا اب اس کو فصل مان لیا جائے تو ناطق معلول ہو جائے گا حالانکہ وہ علت تھا اور حیوان علت ہو جائے گا حالانکہ وہ معلول تھا پس ناطق کو فصل اور حیوان کو جنس قرار دینے کی صورت میں حیوان کا وجود ناطق پر موقوف ہوا کیونکہ معلول علت پر موقوف ہوتا ہے اور حیوان کو فصل اور ناطق کو جنس قرار دینے کی صورت میں ناطق کا وجود حیوان پر موقوف ہوگا۔ اب صورت یہ پیدا ہوگئی کہ حیوان موقوف ہے ناطق پر اور ناطق موقوف ہے حیوان پر جس سے لازم آیا کہ حیوان موقوف ہے حیوان پر۔ اور اس کا کو در کہتے ہیں جو کہ باطل ہے۔ اسلئے مصنف کا دعویٰ فلا یكون فصل الجنس جنسا لفصل نسلم کرنا پڑے گا۔

قوله ولا یكون لشي واحد اتم

قاعدہ مذکورہ پر یہ ثانی تفریع ہے کہ جب فصل جنس کے لئے علت ہوا کرتی ہے تو پھر ایک شے کیلئے دو فصل قریب میں نہیں کیونکہ جب فصل علت ہوتی ہے تو دو فصل ماننے کی صورت میں دو علتیں معلول واحد پر جمع ہو جائیں گی اور توارد علتیں مستقلین کا معلول واحد پر ناجائز ہے۔ نیز جنس واحد کیلئے اگر دو فصل مانی جائے تو ہم دریافت کرتے ہیں ایک جنس کے لئے ایک فصل کافی ہے تو دوسری فصل کی ضرورت نہ رہی۔ لہذا وہ ایک لنو اور یکبار شے ہوگی اس کو فصل کہنا ہی درست نہیں اسلئے کہ باوجود ضرورت نہ ہونے کے اس کو اب بھی اگر فصل قرار دیا جائے تو استغناء ذات کا ذاتی سے لازم آئے گا کیونکہ فصل جنس کے لئے ذاتی ہے اور پھر بھی جنس اس سے مستغنی ہے اور اگر ایک فصل کافی ہے جنس کے وجود کیلئے تو درحقیقت وہ فصل ہی نہیں بلکہ دونوں کا مجموعہ عدل کر فصل کہلائیگا۔ اس لئے کہ فصل تو اس کو کہتے ہیں جس سے جنس کا وجود حاصل ہوا اور جنس کا وجود دونوں کے مجموعہ سے ہوا ہے تو دونوں مل کر فصل واحد ہوتے۔ ان میں سے ہر ایک فصل کھلنے کا سختی نہ ہوگا۔

قوله ولا یقوم الا

یہ تیسری تفریع ہے قاعدہ مذکورہ پر۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ فصل جنس کے لئے علت ہوتی ہے۔ اس لئے فصل واحد ایک ہی نوع کیلئے مقوم ہوگی کیونکہ اگر دونوں کے لئے مقوم ہو تو ہم دریافت کرتے ہیں کہ ان دونوں کی جنس ایک ہے بالعمدہ۔ علمدہ ہر ایک کیلئے جنس ہے۔ شیئ اول بر دونوں میں نہ رہی گی۔ اس لئے کہ جب دونوں کی جنس ایک ہے اور فصل بھی تم نے ایک ہی مانا ہے تو ذاتیات دونوں کے متحد ہونے اور ذاتیات کا اتحاد مستلزم ہے ذات کے اتحاد کو تو دونوں میں ایک ہو گئیں دو نہ رہیں۔ پس فصل واحد ایک نوع کے لئے مقوم ہوتی نہ کہ دو کے لئے وهو المطلوب۔ اور شیئ ثانی بر لسانی دو نوعوں کے لئے علیحدہ علمدہ جنس ہو تو اس صورت میں خلف معلول کا علت سے لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ جس وقت فصل ایک نوع کے لئے مقوم ہوتی تو اس وقت صرف اسی نوع کی جنس باقی جائے گی اور معلول نہ پایا جائے گا اور خلف معلول کا علت سے ناجائز ہے اور ذیالی اس وجہ سے لازم آئی کہ ایک فصل کو دو نوعوں کے لئے مقوم مانا گیا معلوم ہوا کہ یہ غلط ہے۔

ولا یقارن الاجناس واحدا فی مرتبة واحدة وفصل الجوهر جوهر خلا فاللا شرا قیة وههنا شك من وجهین الاول ما اورد فی الشفاء وهو ان کل فصل معنی من المعانی فاما اعم الحولات او تحتہ والاول باطل فهو منفصل عن الشارک بفصل فاذن لکل فصل فصل وتسلل۔

قوله ولا یقارن الخ۔

یہ تفریح راجع ہے مطلب یہ ہے کہ جس طرح فصل واحد ایک نوع کے لئے مقوم ہوا کرتی ہے اور دونوں کیلئے نہیں ہوتی، اسی طرح فصل مرتبہ واحدہ میں ایک ہی جنس کے لئے مقسم ہوگی دو کے لئے نہوگی۔ اس لئے کہ اگر فصل دو جنسوں کے لئے مقسم ہو تو ان دونوں کے ساتھ فصل کے اقران کی وجہ سے دونوں میں تیار ہوگی جس سے فصل واحد کا دونوں کے لئے مقوم ہونا لازم آئے گا اور اس کا بطلان تفریح ثالث میں ثابت ہو چکا ہے۔ نیز فصل جب جنس کیلئے علت تامہ ہوتی ہے تو اگر دو جنس مابین سے تو دونوں کے لئے علت ہوگی جس سے شئی واحد کا دو چیزوں کیلئے علت ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کلاما نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

قوله فی مرتبة واحدة الخ۔

یہ قید اس واسطے لگائی گئی کہ اگر فصل واحد کا اقران متعدد اجناس سے متعدد مراتب میں ہو تو کوئی حرج نہیں جیسے ناطق کا اقران اگر حیوان۔ جسم نامی۔ جسم مطلق۔ جوہر کے ساتھ ہو تو کوئی خرابی نہیں۔ اس لئے کہ یہ اجناس مختلفہ مرتبہ واحدہ میں نہیں ہیں۔ بلکہ حیوان جنس قریب ہے اور جسم نامی بعید بیک مرتبہ ہے جسم مطلق بعید بد مرتبہ دھکدا۔

قوله وفصل الجوهر الخ۔

یہ پانچویں تفریح ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فصل جب جنس کے لئے علت ہوتی ہے تو یہ ضروری ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہو عرض ہو کہ جوہر فوی ہوتا ہے اور عرض ضعیف ہے تو اگر جوہر کی فصل عرض ہوگی تو علت کا معلول سے ضعیف ہونا لازم آئے گا۔

قوله خلا فاللا شرا قیہ الخ۔

ابھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ جوہر کی فصل جوہر ہی ہو سکتی ہے عرض نہیں ہو سکتی۔ اس میں اشراقیہ کا اختلاف ہے۔ ان کے نزدیک جوہر کی فصل عرض ہو سکتی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ دیکھو سر جوہر ہے اور اس کی ہیئت جس سے وہ دوسری اشیاء سے ممتاز ہے یہ اس کے لئے فصل ہے حالانکہ وہ عرض ہے۔ اشراقیہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم مرکب ہے صورت جسمہ اور مقدار یعنی جسم تعلیمی سے اور جسم تعلیمی بنیاد فصل کے ہے حالانکہ وہ عرض ہے اور صورت جسمہ جوہر ہے معلوم ہوا کہ جوہر کی فصل عرض دافع ہو سکتی ہے۔ مشائین کی طرف سے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ مرکب صناعی ہے اور ہماری گفتگو مرکب حقیقی میں ہے کہ مرکب حقیقی میں جوہر کی فصل عرض نہیں ہو سکتی۔ جوہر ہی ہوگی۔ دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہم جسم کو صورت جسمہ اور جسم تعلیمی سے مرکب نہیں مانتے بلکہ جسم کی ترکیب ہوتی اور صورت جسمہ سے ہے اور یہ دونوں جوہر ہیں۔

قوله وههنا شك الخ۔

مقام فصل میں دو اعتراض وارد ہوئے ہیں۔ پہلا اعتراض شیخ بوعلی سینا کا ہے جس کو شفا میں بیان کیا ہے۔ دوسرا اعتراض خود مصنف کا ہے۔ پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ فصل کے لئے وجود نہیں بلکہ وہ معدوم ہے کیونکہ جوہر جو ماننے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل باطل ہے اور جو مستلزم باطل کو ہودہ خود باطل ہوتا ہے۔ لہذا فصل کا موجود ہونا باطل ہوا۔ تسلسل کے لازم ہونے کی صورت یہ ہے کہ جو چیز بھی موجود ہوتی ہے یا تو وہ مقولات عشرہ میں سے ہوتی ہے اور یا اس کے ماتحت ہوتی ہے۔ تسلسل

وحلہ لانسلمہ انفصال کے مفہوم بالفعل دانا جبب لوکان ذلک العام مقومالہ والثانی ماسنح لی وھوان الکلی
کما یصدق علی واحد من افرادہ یصدق علی کثیر من افرادہ بصدق واحد فمجموع الانسان والفرس حیوان
فلہ فصلان قریبات .

مقولات عشرہ میں سے تو ہر نہیں سکتی کیونکہ مقولات عشرہ سب کے سب جنس ہیں تو پھر فعل ان میں سے کیسے ہوگی۔ پس ثن ثانی ضعیف
ہونی کہ فعل مقولات عشرہ کے ماتحت ہوگی تو جس مقولہ کے ماتحت ہوگی وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوگا اور یہ قاعدہ سلب ہے کہ جس
کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فعل کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس فعل کے لئے جو مقولہ کے ماتحت واقع ہے ایک اور
فعل ماننا پڑے گا۔ اب ہم اس فعل میں گفتگو کریں گے کہ اس کو موجود مانتے ہو یا معدوم۔ اگر معدوم کہتے ہو تو ہمارا دعائیت ہو گیا۔ ہم
بھی یہی کہتے ہیں کہ فعل معدوم ہے اور اگر موجود مانتے ہو تو با اس کو مقولات عشرہ میں سے کہتے ہو یا اس کے ماتحت داخل مانتے ہو۔
اول صحیح نہیں کیونکہ مقولات عشرہ جنس ہیں لامحالہ اس کو مقولات عشرہ میں سے کسی مقولہ کے ماتحت مانیں گے اور وہ مقولہ اس کیلئے
جنس ہوگا اور مالہ جنس فلہ فصل کے قاعدہ سے اس فعل کے لئے ایک اور فعل چاہیے۔ اب اس فعل میں گفتگو کریں گے اور
موجود مانتے کی صورت میں مذکورہ بالا طریقہ سے ایک اور فعل ماننا ہوگا۔ اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل کی
خرابی فعل کے موجود مانتے کی وجہ سے لازم آتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ فعل معدوم ہے موجود نہیں۔

قولہ وحلہ آخری —

اعراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم فصل کو موجود مان کر مقولات عشرہ کے تحت اس کو داخل کرتے ہیں۔
اس پر جو تم نے کہا تھا کہ فعل جس مقولہ کے ماتحت ہوگی وہ مقولہ اس کیلئے جنس ہوگا اور جس کے لئے جنس ہوتی ہے اس کے لئے فعل کا ہونا
ضروری ہے لہذا اس فعل کے لئے ایک اور فعل ماننی پڑے گی آخری۔ یہ ہم کو مسلم نہیں اس لئے کہ مقولات عشرہ اپنے ہر ماتحت کیلئے جنس
نہیں ہوا کرتے بلکہ اس وقت جنس ہوتے ہیں جب ان کے تحت میں ماہیت مرکبہ ہو اور زیر بحث صورت میں فصل بسیط ہے مرکب نہیں۔
لہذا فعل جس مقولہ کے تحت میں ہے۔ وہ مقولہ اس کے لئے جنس نہ ہوگا اور قاعدہ سے مالا جنس لہ فلا فصل لہ۔ لہذا اس فعل
کیلئے کوئی فعل نہ ماننا پڑے گی جس سے تسلسل لازم آئے۔ اس پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ یہ فعل جس مقولہ کے ماتحت ہے وہ مقولہ اگرچہ
اس فعل کیلئے جنس نہیں لیکن اس فعل سے عام تو ہے اور عام میں بہت سی چیزیں شریک ہوتی ہیں ان سے ممتاز کرنے کے لئے میز ماننا
پڑیگا اور میز ہی کو تو فصل کہتے ہیں۔ لہذا اس فعل کے لئے ایک اور فصل ثابت ہوگئی پھر اس فعل میں سلسلہ گفتگو کا چلنے کا جس سے
تسلسل لازم آئے گا پس جس خرابی سے بچنا چاہتے تھے وہ فصل کے بسیط ماننے پر بھی نہ در ہو سکی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بے شک وہ مقولہ
اس فعل سے عام ہوگا جس سے امتیاز کیلئے کسی میز کی ضرورت پڑے گی لیکن میز کا انحصار فصل میں کر دینا کہ میز فصل ہی ہوا کرتی ہے صحیح نہیں
بلکہ شری بسیط کا امتیاز کہیں خود اپنی ذات کے اعتبار سے حاصل ہو جاتا ہے اور کہیں خاصہ کے ذریعہ سے۔ البتہ فصل کے ذریعہ سے امتیاز قوت
ضروری ہوتا ہے کہ جب وہ عام اپنے ماتحت کے لئے ذاتی یعنی جنس ہو اور یہاں یہ بات نہیں جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ
فصل ایک بسیط شے ہے اس کیلئے جنس کی ضرورت نہیں۔

قولہ والثانی ماسنح لی آخری —

مقام فصل میں پہلا اعتراض شیخ بوعلی سینا کا تھا۔ اس اعتراض اور اس کے جواب کا بیان ہو چکا۔ اب دوسرا اعتراض خود مصنف کا ہے

لابال بلزم صدق العلة علی المعلول المركب لانه مجموع المادوية الصورية وهو محال لان الاستحالة ممنوعة فانه معلول واحد وعلته كثيرة وكثرة جهات العلولية لا يستلزم كثرة المعلولية حقيقة .

جو تفریح ثانی پر وارد ہوتا ہے ۔ تفریح ثانی یہ بھی کہ شئی واحد کیلئے دو فعل قریب نہیں ہو سکتیں اعتراض کی بنا پر ایک تمہید پر ہے ۔ وہ یہ کہ اگر کلی کا صدق اپنے ماتحت افراد میں سے جس طرح ہر ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے ۔ اسی طرح مجموعہ پر بھی ہوتا ہے مثلاً انسان کا صدق جس طرح تہا زید پر ہوتا ہے اور زید کو انسان کہتے ہیں ۔ اسی طرح زید اور عمر کے مجموعہ پر بھی ہوگا اور زید و عمر کو ان کہیں گے ۔ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں اسی طرح الانسان حیوان اور الانسان والفرس حیوان کو سمجھ لیجئے ۔ اس تمہید کے بعد اب نیچے کرکے مشترک جن اکثریت میں ہوتی ہے ۔ اس لئے فرد واحد پر کلی کے صادق آنے کی صورت میں اس فرد کو ایک فعل کی ضرورت ہوگی جو دوسری اشیاء مشترکہ سے اس کو ممتاز کرے اور مجموعہ پر جب کلی کا صدق ہوگا تو متعدد فعل کی ضرورت ہوگی ۔ پس مجموعہ تو مابیت واحد ہے اور اس کے لئے فعل متعدد ہوئیں ۔ لہذا یہ کہنا کہ ایک شئی کے لئے دو فعل نہیں ہو سکتی غلط ہو گیا ۔ معصفت کے اس اعتراض پر چند مختلف قسم کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں ۔ اس لئے پہلے ان کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں ۔ اس کے بعد اصل اعتراض کے جواب کی طرف رجوع کریں گے ۔

قولہ لا یقال انہ —

اس اعتراض کی تمہید میں یہ بیان کیا تھا کہ کلی کا صدق اپنے افراد پر علی الانفراد اور علی سبیل الاجتماع دونوں طرح ہوتا ہے ۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس کو تسلیم کرنے کی صورت میں علت کا صدق معلول پر لازم آتا ہے اور یہ محال ہے تفصیل انکی یہ کہ اگر علت ایک کلی ہے جس کے افراد علت مادی، صوری، فاعلی، غائی ہیں اور تمہائے بیان کردہ قاعدہ کی بنا پر جس طرح علت مادی پر علت کا صدق ہوتا ہے اسی طرح علت مادی اور علت صوری کے مجموعہ پر بھی علت صادق آئے گی حالانکہ ان دونوں کا مجموعہ معلول ہے ۔ پس معلول کا علت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے ۔ اس لئے کہ معلول محتاج ہوتا ہے اور علت محتاج الیہ ہوتی ہے اور جب دونوں ایک ہو گئے تو ایک ہی شئی کا محتاج اور محتاج الیہ ہونا لازم آئے گا ۔

قولہ لان انہ —

لا یقال کے تحت میں جو اعتراض نقل کیا گیا ہے ۔ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ شئی واحد کا علت اور معلول ہونا ایک جہت سے نہیں لازم آتا بلکہ دو مختلف جہات کی وجہ سے ہے لہذا کوئی خرابی نہیں ۔ توضیح اس کی یہ ہے کہ چند علتوں کے مجموعہ میں دو جنبتیں ہیں ۔ وحدت اور کثرت مجموعہ من جہت المجموعہ تو واحد ہے اور اس اعتبار سے وہ معلول ہے اور جن افراد سے وہ مجموعہ مرکب ہے مثلاً علت مادی اور صوری سے اگر ان کا لحاظ کیا جائے تو اس میں کثرت ہے اور اس اعتبار سے وہ علت ہے پس معلولیت اور علتیت لزوم ایک جہت سے نہیں ہوا ۔ معلولیت ہے بلحاظ وحدت اور علتیت ہے بلحاظ کثرت اور اس میں کوئی استحالة نہیں ۔

قولہ وکثرة انہ —

معصفت نے لان الاستحالة انہ سے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ معلول واحد ہے اور علل کثیرہ ہیں ۔ اس پر ایک دم ہوتا ہے اس لئے اس دم کو دو در کیا جاتا ہے ۔ دم کی تفریح یہ ہے کہ توارد علل کثیرہ کا معلول واحد پر نا جائز ہے اس لئے ہم نہیں ہو سکتا کہ علل تو کثیرہ ہوں اور معلول واحد ہو بلکہ معلول بھی کثیر ہوں گے لہذا معلول واحد کہنا صحیح نہ ہوگا ۔ اس دم کو اس طرح دو در کیا کہ

لا يقال مجموع شرکی الباری شریک الباری فبعض شریک الباری مرکب وکل مرکب ممکن مع ان کل شریک الباری
ممتنع لان امکان کل مرکب معنوی فان افتقار الاجتماع علی نقد بر الوجود الفرضی لا یصرح الامتناع فی نفس الامر
الاتری انه یستلزم المحال بالذات فلا یكون ممکناً

کثرت علت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علت کی ذات کثیر ہے بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے واحد ہے البتہ اس کی جہات کثیر ہیں۔ مثلاً
ایک جہت مادی ہونے کی ہے۔ ایک صورت کی۔ اسی طرح ایک فاعلی ہونے اور ایک غائی ہونے کی۔ پس جس طرح علت اپنی ذات
کے اعتبار سے واحد ہے اور جہات کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اسی طرح معلول ذات کے اعتبار سے واحد اور جہات کے اعتبار سے کثیر ہے۔
حاصل یہ کہ ہم نے معلول کو ذات کے اعتبار سے واحد کہا ہے تو اگر جہات کے اعتبار سے اس میں کثرت ہو جائے تو یہ ہمارے قول کے
مخافی نہیں اس واسطے کہ معلولیت کے جہات کی کثرت اس کے ذات کی کثرت کو حقیقتاً مستلزم نہیں ہوتی۔

قوله لا يقال مجموع الخ

اصل اعتراض میں جو تمہید بیان کی گئی تھی کہ لگا کا صدق جس طرح ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح مجموعہ افراد پر بھی ہوتا ہے۔ اس پر
ایک اعتراض تو لازماً صدق علتہ ہونے سے کیا تھا، اس کا جواب دیدیا ہے۔ اب دوسرا اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر یہ قاعدہ تسلیم
کر لیا جائے تو اس صورت میں متنع کا ممکن ہونا لازم آتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شریک الباری ایک کلی ہے اس کے تحت سے
افراد ہیں اور تمہائے قاعدہ کی بنا پر اس کا صدق جس طرح ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ ہوگا اسی طرح چند افراد کے مجموعہ پر بھی ہوگا پس
شریک الباری کا مجموعہ بھی شریک الباری ہوا۔ اور مجموعہ مرکب ہوتا ہے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے پس مجموعہ شریک الباری ممکن ہوا
حالانکہ یہ متنع ہے معلوم ہوا کہ قاعدہ مہمدہ غلط ہے اور اسی پر مصنف کا اعتراض مبنی ہے جس کو انسانی ماسخ علی سے بیان کیا ہے
اس لئے وہ اعتراض بھی غلط ہو گیا۔

قوله لان امکان الخ

ابھی جو اعتراض بیان کیا گیا ہے۔ اس کا جواب ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تم نے جو کہا ہے کہ مجموعہ شریک الباری مرکب ہے اور
ہر مرکب ممکن ہے۔ اس میں ہم کو یہ کبریٰ یعنی ہر مرکب ممکن ہے تسلیم نہیں۔ اس لئے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ واقعی اور فرضی۔ اور مرکب
واقعی میں چونکہ اجزاء کی طرف احتیاج ہوتی ہے اس لئے وہ ممکن ہوتا ہے اور مرکب فرضی میں احتیاج نہیں۔ اس لئے وہ ممکن بھی
نہیں اور مجموعہ شریک الباری مرکب فرضی ہے اسلئے اس کا حقیقتہً ممکن ہونا لازم نہ آیا اور اگر ہر مرکب کا ممکن ہونا کلی طور پر تسلیم بھی کر لیا
جائے تو یہ جس طرح کا وہ مرکب ہوگا اسی طرح کا امکان اس کیلئے ثابت ہوگا۔ مرکب فرضی کے لئے امکان فرضی اور مرکب واقعی کیلئے
امکان واقعی۔ پس زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ مجموعہ شریک الباری چونکہ مرکب فرضی ہے اس لئے اس کے واسطے امکان فرضی ثابت ہوگا
اور ہم جو شریک الباری کو متنع کہتے ہیں وہ نفس الامر کے اعتبار سے۔ پس امتناع ہوا واقعی اور نفس الامر کے اعتبار سے اور امکان
ہوا فرضی کے اعتبار سے۔ اور امکان فرضی امتناع واقعی کے مخافی نہیں۔

قوله الاتری الخ

اس سے قبل جو جواب دیا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموعہ شریک الباری ممکن فرضی ہے۔ ممکن واقعی نہیں۔ اب الاتری
سے اس کی تائید کرنا چاہئے ہیں کہ اگر یہ ممکن واقعی ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا حالانکہ یہ محال بالذات کو مستلزم ہے اس لئے کہ شریک الباری

فقد بر وحله ان وجود اثنين مستلزم وجود ثالث وهو الجوع وذلك واحد

کے ممکن ہونے کی صورت میں الشریک کی وحدت باقی نہیں رہتی اور عدم وحدت باری تعالیٰ محال بالذات ہے اور جو مستلزم محال کو ہوتا ہے وہ خود بھی محال ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مجموعہ شریک الباری کا امکان واقعی خال ہے۔ دھوا المطلوب۔
قولہ فتدبر! —

ایک اعتراض اور اس کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض سے پہلے چند مقدمات بطور تمہید ضروری ہیں۔
 ۱۱ عقل اول واجب نہیں بلکہ ممکن ہے۔ ۱۲ ممکن کا معدوم ہونا ممکن ہے۔ ۱۳ معلول کا عدم مستلزم ہوتا ہے اپنی علت نامہ کے عدم کو۔
 اب اعتراض کی تقریر سنئے کہ عقل اول واجب نہیں بلکہ ممکن ہے اور بر بنائے مقدمہ ثالث اس کا عدم ممکن ہوگا اور چونکہ عقل اول کیلئے واجب تعالیٰ علت نامہ ہے اس لئے مقدمہ ثالث کی بنیاد پر اس کا عدم واجب تعالیٰ کے عدم کو مستلزم ہوگا حالانکہ عدم واجب تعالیٰ محال ہے اور یہ لازم آئے ہے عدم عقل اول کے ممکن ماننے سے۔ معلوم ہوا کہ ممکن محال کو مستلزم ہو جانا ہے۔ لہذا الاتری سے جو تزییر قائم کی گئی تھی اور اس میں یہ کہا گیا ہے کہ مجموعہ شریک الباری اگر ممکن ہوتا تو محال کو مستلزم نہ ہوتا یہ غلط ہوا۔
 کیونکہ اگر ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا تو یہاں کیوں مستلزم ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا یہ قاعدہ کہ ممکن محال کو مستلزم نہیں ہوتا یہ ممکن کی ذات کے اعتبار سے ہے یعنی ذات کے اعتبار سے ممکن محال کو کبھی نہ مستلزم ہوگا۔ لہذا اس ممکن میں کوئی دوسری حیثیت ہو جس کی وجہ سے محال کو مستلزم ہو جائے تو یہ دوسری بات ہے۔ پس یہاں عدم عقل اول اپنی ذات کے اعتبار سے عدم واجب کو مستلزم نہیں بلکہ اس میں جو معلول ہونے کی حیثیت ہے اس سے عدم واجب لازم آ رہا ہے یعنی عدم عقل اول معلول ہے اور واجب تعالیٰ اس کے لئے علت نامہ ہے اور معلول کے عدم سے اس کی علت نامہ کا عدم لازم آتا ہے۔ اس حیثیت کی بناء پر یہ استلزام ہوا۔ حاصل یہ ہوا کہ عدم استلزام محال ممکن کی ذات کے اعتبار سے ہے اور استلزام محال باعتبار نصف مطولیت کر
قولہ وحله الخ —

مقام فصل میں مصنف نے الشافی ماسنم لی سے اعتراض کیا تھا جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ ایک شے کے لئے دو فصل ہو سکتی ہیں۔ در بیان میں مصنف کے اس دعوے پر مختلف قسم کے اعتراضات وارد ہوئے۔ ان سب اعتراضات اور ان کے جوابوں سے فارغ ہونے کے بعد اب اصل اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر جو الشافی ماسنم لی کے تحت بیان کی گئی ہے ملاحظہ فرمائیجئے تاکہ جواب سمجھنے میں آسانی ہو۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ اعتراض میں جو دو نوع کے مجموعہ کو ماہیت واحدہ مان کر اس کے لئے دو متعدد فصلیں ثابت کی ہیں اس میں ہمارا کلام یہ ہے کہ جس طرح متعدد تو جو کو امر واحدہ مانا گیا ہے۔ اسی طرح متعدد فصلوں کو بھی ہم امر واحدہ مان لیں گے کیونکہ ہر دو کا وجود ثالث کے وجود کو مستلزم ہونا ہے جو ان ہی دو کا مجموعہ ہے۔ اور وہ مجموعہ امر واحدہ ہے پس جس طرح انواع کا مجموعہ امر واحدہ ہے۔ اسی طرح ان کی فصلوں کا مجموعہ بھی امر واحدہ ہوگا تو شے واحدہ کے لئے فصل واحدہ رہی نہ کہ متعدد۔ اور اگر انواع کو متعدد مانتے ہو۔ ان کو مجموعہ فرض کر کے امر واحدہ نہیں مانتے تو ہم فصلوں کو بھی متعدد رکھیں گے اور اس صورت میں دو شیئوں کے لئے دو فصل ثابت ہوئیں نہ کہ شے واحدہ کے لئے۔

مدق احمد بن سید احمد۔

لا يقال على هذا يلزم من تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه يضم الثالث بتمحق الرابع وهكذا الا انقول الرابع امور اعتباري فانه حصل باعتبار شئ واحد مرتين. والتسلسل في الاعتباريات منقطع بانقطاعه فانهم والرابع الخاصة وهو الحاشية المقول على ماتحت حقيقة واحدة نوعية او جنسية شاملة ان عمت الافراد والا فغير.

قوله لا يقال الخ

حله سے جو جواب دیا گیا ہے اس کی بار اس پر بھی کہ وجود اثنين مستلزم ہوتا ہے وجود ثالث کو جو کہ ان دونوں امر دل کا مجموعہ ہے اور وہ امر واحد ہے لہذا شئ واحد کیلئے فصل واحد ہی دو فصلیں ثابت نہ ہوں گی۔ اس سے ایک شک پیدا ہوا کہ اگر وجود اثنين مستلزم وجود ثالث کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے تسلسل لازم آتا ہے۔ لزوم کی وجہ یہ ہے جس طرح دو کے مجموعہ سے ثالث کا وجود ہوا ہے۔ اسی طرح تین کے مجموعہ سے رابع کا تحقق ہوگا اور چار کے مجموعہ سے خاص پیدا ہوگا اور پانچ کے مجموعہ سے سادس کا وجود ہوگا۔ اسی طرح مراتب غیر ختمیہ کا تحقق لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ معلوم ہوا کہ استلزام صحیح نہیں اور اس کے لطلان سے جواب بھی باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جواب اسی استلزام پر مبنی تھا۔

قوله لا نأقول الخ

لا يقال سے جو شک بیان کیا گیا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ دو کے تحقق سے جو امر ثالث کا تحقق ہوا ہے یہ تو واقعی اور نفس الامری ہے۔ باقی اس کے بعد کے مراتب کا تحقق اعتباری ہے۔ جو اعتبار معتبر بر موقوف ہو جب تک ان کا اعتبار کیا جائے گا اس وقت تک ان کا وجود ہے اور جب اعتبار کرنا موقوف کر دیا جائے تو آئندہ کا تسلسل بھی موقوف ہو جائے گا۔ اور تسلسل امور اعتباریہ میں محال نہیں ہے۔

قوله فانه حصل الخ

یہ امر اعتباری کی دلیل ہے کہ رابع کو ہم نے اس واسطے لکھا کہ اس کا تحقق ایک شئ کے دو مرتبہ اعتبار کرنے سے ہوا۔ ایک مرتبہ افراد کی طرف پر اور دوسری مرتبہ مجموعہ کے ضمن میں یعنی اس میں کو ایک مرتبہ تو علیحدہ اعتبار کیا گیا اور دوسری مرتبہ ثالث کے ضمن میں اور ایک شئ کو دو مرتبہ اعتبار کرنا امر اعتباری ہے حقیقی نہیں۔

قوله فافهم الخ

ایک اعتراض اور جواب کی طرف اشارہ ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تمہاری تقریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ تسلسل اعتباریات میں ممکن نہیں حالانکہ مشہور یہ ہے کہ ممکن ہے اور یہ اجتماع متضامین ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسلسل کے دو معنی ہیں۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ وجود امور غیر متناہیہ کا بالفضل جو۔ اور دوسرے معنی میں وجود امور لا تقف عند حد اور سلب ممکن ہے اول کے اعتبار سے اور امکان ہے ثانی معنی کے اعتبار سے فلا منافاة بینہما۔

مدنی احمد بن سید احمد باندوی

قوله الرابع الخ

کل ذاتی کے تمام ثلث سے فارغ ہونے کے بعد کئی عرضی کا بیان کر رہے ہیں۔ خاصہ چونکہ ایک ماہیت کے افراد کے ساتھ تحقق ہے لہذا ایک بیان و تحت ہے اور عرض عام میں ماہیت کثیرہ کے افراد شریک ہیں اس لئے اس میں تعدد ہے اور واحد کا درجہ تعدد سے قبل ہوتا ہے اسلئے خاصہ کو عرض عام سے پہلے بیان کیا۔ خاصہ کی کئی عرضی ہے جو اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت پر

دہی شالۃ والخامس العرض العام وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة وكلاهما ان انتفع انفكاكه عن العرض فلازم والا فمفارق يزدل بسوغة او ببطوة اولاً ثم اللازم اما ينتفع انفكاكه عن اناهيہ مطلقاً .

اور نہ ماہیت کا جو ہر جگہ ماہیت سے خارج ہو اور ایک ماہیت کے افراد پر محمول ہو اگر وہ ماہیت نوع ہے تو اس کو خاصاً النوع کہتے ہیں جیسے فسادک انسان کیلئے . اور اگر وہ ماہیت جنس ہے تو اس کو خاصۃً الجنس کہیں گے جیسے ماشی جو ان کیلئے .
قولہ دہی شالۃ آخر : —

خاصہ کی دو قسمیں بیان کر رہے ہیں . خاصہ شالۃ اور غیر شالۃ . خاصہ شالۃ وہ خاصہ ہے کہ جس ماہیت کے ساتھ وہ خاص ہے . اس کے تمام افراد کو شال ہونے سے جیسے فسادک بالقوة اور اگر تمام افراد کو شال نہ ہو تو اس کو غیر شالۃ کہتے ہیں . جیسے فسادک بالفعل کہ انسان خاصہ ہے مگر انسان کے تمام افراد کو شال نہیں . یہ دونوں مثالیں خاصۃً النوع کی ہیں — خاصۃً الجنس کی مثالیں علی الترتیب شالۃ اور غیر شالۃ کی ماشی بالقوة اور ماشی بالفعل ہے .

قولہ الخامس آخر : —

پانچویں کلی عرض عام ہے . عرض عام ایسی کلی ہے جو اپنے افراد کی ماہیت سے خارج ہو اور افراد مختلفہ الحقائق پر محمول ہو . جیسے ماشی انسان اور فرس کے لئے .

قولہ دہی منها آخر : —

تقسیم خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی ہے . پہلے ان دونوں کی اجمالی تقسیم بیان کی جاتی ہے بعد میں تفصیل ملے گی جانتا چاہیے کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک عرض لازم ہوگا یا عرض مفارق ہوگا .

عرض لازم کی تین قسمیں ہیں . لازم ماہیت . لازم وجود خارجی . لازم وجود ذہنی .
عرض مفارق کی بھی تین قسمیں ہیں . عرض دائم . عرض زائل البرء . عرض زائل بطور .

قولہ فلازم آخر : —

عرض لازم ایسی کلی ہے جس کا انفکاک اپنے معروض سے منتفع ہو . جیسے کاتب بالقوة انسان کیلئے اور زوجیت اربعۃ کیلئے .

قولہ والا فمفارق آخر : —

اگر کلی عرضی کا انفکاک اپنے معروض سے منتفع نہ ہو تو اس کو عرض مفارق کہتے ہیں . اس کی تین قسمیں ہیں . عرض دائم یعنی معروض سے اس کا جدا ہونا محال تو نہیں لیکن زائل نہ ہو . جیسے حرکت فلک کیلئے — دوسری قسم عرض زائل ہے اس کی دو قسمیں ہیں . جلدی زائل ہو جاتے جیسے حرۃ فحل کیلئے اور صفہ و حل کیلئے . یا دیر میں زائل ہو جیسے جوانی اور امراض مزمنہ .

قولہ ثم اللازم آخر : —

لازم کے اقسام کا بیان کر رہے ہیں — لازم کی تین قسمیں ہیں . لازم ماہیت جو ماہیت کو لازم ہوتا ہے خواہ وہ ماہیت خارج میں پائی جائے یا ذہن میں . جیسے زوجیت اربعہ کے لئے خارج اور ذہن دونوں طرف میں لازم ہے . دوسری قسم لازم وجود خارجی ہے . یہ وہ عرض ہے جو ماہیت کو وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے احراق ناک کیلئے خارج میں لازم ہے ذہن میں لازم نہیں تیسری قسم لازم وجود ذہنی ہے یہ وہ عرض ہے جو ماہیت کو وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو جیسے انسان کا کلی ہونا جو ان کا جنس ہونا وغیرہ .

لعلة او ضرورة یسمى لازم المایة او بالنظر الى احد الوجودین خارجی او ذمسی وسمی الثانی معقولا
ثانیا والروام لا یخلو عن لزوم سببی مطلق الوجود دخل ضروری فی لوازم الماهیة والمخ لا فان الضرورة
لا تعلل حتی یجب وجود العلة اولاً -

قوله لعلة ۱۔ یعنی عرض لازم کا ماہیت سے مطلقاً جدا ہونا متنع ہو کسی علت ہو جبکہ وجہ سے خواہ وہ علت ذات ملزم
ہو۔ جیسے زوجیت اربعہ کے لئے لازم ہے اربعہ کی ذات کی وجہ سے۔ یا علت ذات ملزم سے خارج ہو۔ جیسے ضحک انسان کیلئے لازم ہے
لواسطہ تعجب کے خود انسان کی ذات ضحک کے لئے لزوم کا تقاضا نہیں کرتی۔

قوله او ضرورة ۲۔ اس کا عطف علت پر ہے یعنی عرض لازم کا انفکاک ماہیت سے کسی علت کی بنا پر متنع نہیں
بلکہ اس کا امتناع ضروری ہو لیکن مختار اس ضرورت کا ذات ملزم ہو جیسے عدم واجب کا عدم یہ وجود واجب کے لئے لازم ہے۔
لیکن کسی علت کی بنا پر نہیں بلکہ اس لزوم کا مختار واجب کی ذات ہے۔

اس تقریر سے ایک ایسے بھی واضح ہوتی کہ اگر مصنف او ضرورة کا اضافہ نہ کرنے تو عرض لازم کی وہ قسم خارج ہو جاتی جس میں
بغیر علت کے ماہیت کیلئے کسی شے کا لزوم ہوتا ہے ومثاله مامر انفاء۔

قوله وسمی الثانی ۳۔ یعنی لازم وجود ذہنی کو معقول ثانی بھی کہتے ہیں۔ معقول ثانی ایسے عرض لازم کو
کہتے ہیں جو کسی شے کو ذہن کے اعتبار سے عارض ہو اور اس کے مقابلے میں خارج میں کوئی چیز نہ ہو۔

قوله والدوام ۴۔ اس سے پہلے عرض کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ عرض لازم اور عرض مفارق۔ عرض مفارق کی دو
قسمیں بیان کی تھیں۔ عرض زائل اور عرض دائم۔ یہ تقسیم جمہور نے کی ہے جس کو مصنف نے نقل کیا ہے۔ اس قول سے جمہور نے فرض
کر رہے ہیں کہ عرض دائم کو عرض مفارق کی قسم نہ قرار دینا چاہیے۔ اس لئے کہ دوام لزوم سببی سے خالی نہیں ہوتا یعنی عرض کا ثبوت
معرض فیصلے جب دائم ہوگا تو یقیناً اس کا سبب بھی دائم ہوگا جس کی انتہا واجب کی طرف ہوگی یعنی اس سبب کے دوام کی علت
خواہ بالذات ہو یا بالواسطہ واجب کی ذات ہوگی جس سے سبب لازم ہوگا اگر واجب دوام کا سبب لازم ہے تو خود دوام جو
سبب ہے وہ بھی لازم ہوگا۔ لہذا عرض دائم کو لازم کی قسم نہ قرار دینا چاہیے نہ کہ مفارق کی۔ جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا گیا
ہے کہ لازم سے مراد یہ ہے کہ اس کا انفکاک معرض سے بالذات متنع نہ ہو اگر بالواسطہ متنع ہو تو اس کو لازم نہ کہیں گے بلکہ اس کا شمار مفارق میں ہوگا۔

قوله هل لطلق الوجود ۵۔ اس سے پہلے بیان کیا تھا کہ لازم ماہیت ایسے عرض لازم کو کہتے ہیں جس میں وجود خارجی یا
وجود ذہنی کو دخل نہ ہو۔ اب بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مطلق وجود کو قطع نظر وجود خارجی اور ذہنی سے لازم ماہیت میں دخل ہو یا نہیں۔
اس میں اختلاف ہے متاخرین اور محقق دوانی وغیرہ کہتے ہیں کہ مطلق وجود کا دخل ضروری ہے کیونکہ اگر مطلق وجود بھی ماہیت کیلئے
نہ مانا جائے تو ماہیت معدوم ہوگی اور لازم کی نسبت معدوم کی طرف لازم آنے کی جو صحیح نہیں۔

قدما اور شیخ الرئیس میر باقر داماد علامہ بحر العلوم اور مصنف کا مذہب یہ ہے کہ مطلق وجود کو بھی دخل نہیں بلکہ لازم ماہیت
ماہیت کیلئے من حیث الاماہیت ثابت ہیں اس لئے کہ لوازم ماہیت کا ثبوت ماہیت کیلئے ضروری ہے اور جس چیز کا ثبوت ضروری ہوتا ہے اس کو
کسی علت کی ضرورت نہیں ہوتی کہ جب تک علت نہ پائی جائے اس کا ثبوت ہو سکے۔ جیسے مشکین کے نزدیک واجب تعالیٰ کیلئے وجود کہ وہ
ذات واجب سے خارج ہے لیکن لازم ہے اور اس لزوم میں وہ کسی علت کا محتاج نہیں معلوم ہوا کہ جس شے کا ثبوت کسی ضروری ہو مطلق کا محتاج نہیں ہوتا

کو جو واجب تعالیٰ علیٰ مذہب المتکلمین وایضا اللازم اما بین وهو الذی یلزم تصور من تصور الملزوم وقد
بقال البیان علی الذی یلزم من تصورهما الجزم باللزوم وهو اعم من الاول او غیر باین بخلافه .

قوله علی مذہب الخ :-

وجود واجب کے بارے میں اختلاف ہے۔ حکماء اور شیخ ابو الحسن اشعری۔ ابو الحسین بصری معتزلی کا مذہب یہ ہے وجود واجب
عین واجب ہے۔ اسلئے کہ اگر عین نہ ہو تو یا جز ہو گا یا خارج ہو گا۔ جز ہو سکتی صورت میں واجب تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آتا ہے اور
مرکب محتاج ہوتا ہے اور جو محتاج ہو وہ ممکن ہوتا ہے اسلئے واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور اگر وجود واجب کی ذات سے
خارج ہو تو وہ کسی علت کا محتاج ہو گا اسلئے کہ امر خارج کا ثبوت بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ وہ علت یا تو
خود ذات واجب ہوگی یا خارج از ذات کوئی دوسری شئی علت ہوگی۔ پہلی صورت میں تقدم ذات کا باعتبار وجود کے وجود پر
لازم آتا ہے اسلئے کہ علت جب تک موجود نہیں ہوتی کسی شئی کیلئے علت نہیں ہو سکتی تو یہ وجود جو مقدم ہے وجود مؤخر کے یا تو
عین ہو گا یا غیر ہو گا۔ اگر عین ہے تو تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور اگر غیر ہے تو شئی واحد یعنی ذات واجب کا
دو وجود کے ساتھ موجود ہونا لازم آئے گا بل بوجودات غیر متناہیہ علی تقدیر الکلام فی الوجود الماخوذ فی جانب العلة
وہو امر باطل۔ اور اگر وجود کی علت ذات نہ ہو بلکہ امر خارج ہو تو لازم آتا ہے کہ واجب اپنے وجود میں امر خارج کا محتاج
ہو اور محتاج ممکن ہوتا ہے تو واجب کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ معلوم ہوا کہ وجود واجب عین واجب ہے
وہو المطلوب۔ متکلمین کا مذہب پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے کہ وہ وجود واجب کو عین واجب نہیں کہتے بلکہ خارج از ذات
مانتے ہیں لیکن ثبوت اس کا ضروری قرار دیتے ہیں جس سے علت کی طرف محتاج ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا حکماء نے جو
سوال قائم کیا ہے کہ علت یا تو عین ذات واجب ہے تو اس صورت میں تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے۔ یا ذات کے
علاوہ کوئی دوسری شئی علت ہوگی تو واجب کا محتاج ہونا لازم آتا ہے۔ اب یہ سوال دارد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جس چیز
ثبوت ضروری ہوتا ہے وہ اپنے ثبوت میں کسی علت کی محتاج نہیں۔

قوله وایضا :-

یہاں سے لزوم کی دوسری تقسیم کر رہے ہیں۔ اس تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ لازم کی دو قسمیں ہیں۔ مبین اور غیر مبین۔
بہر سر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ بین بالمعنی الاخص و بین بالمعنی الاعم۔ اسی طرح غیر بین کی بھی یہی دو قسمیں ہیں۔
بین بالمعنی الاخص ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل ہو جائے۔ جیسے علمی کے تصور سے
لازم کا تصور حاصل آجاتا ہے۔ جیسے الاثنان ضحف الواحد کہ اس میں اثنان کے تصور سے اس کا ضعف الواحد ہونا
معلوم ہو جاتا ہے۔

غیر بین بالمعنی الاخص اس کا عکس ہے کہ لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہیں ہوتا۔ جیسے کتاب بالقوة انسان کیلئے
کہ یہ انسان کیلئے لازم تو ہے مگر انسان کے تصور سے اس کا تصور لازم نہیں آتا ہے۔ بین بالمعنی الاعم ایسے لازم کو کہتے ہیں کہ لزوم
اور لازم اور نسبت کے تصور سے دونوں کے درمیان لزوم کا یقین ہو جائے جیسے اربعہ کیلئے زوجیت لازم ہے کہ اربعہ اور
زوجیت کے تصور کے بعد اور ان دونوں کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے۔ اس کے تصور کے بعد یہ یقین ہو جاتا ہے کہ

فالنسبة بالعكس وكل منها موجود بالضرورة وههنا شك وهو ان اللزوم لازم والا يتهدم اصل الملازمة
فلتسلسل اللزومات وحله ان اللزوم من المعاني الاعتبارية الانتزاعية التي ليس لها تحقق الا في الذم
بعد اعتبارها فينقطع بانقطاع الاعتبار.

اور یہ کیلئے زوجیت لازم ہے۔ غیر بین بالمعنی الاعم اس کے خلاف ہے کہ لزوم اور لازم اور دلائل کے درمیان نسبت کے تصور
لزوم کا یقین نہ ہو جسے کہ حدوث اور عالم اور دونوں کے درمیان جو نسبت ہے ان سب کے تصور سے عالم کیلئے حدوث کا
یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کی ضرورت ہے۔

قوله فالنسبة انما —

یعنی لازم میں جو عام تھا وہ غیر بین میں خاص ہو جائے گا اور جو لازم میں خاص تھا وہ غیر بین میں عام ہو جائے گا۔
اس لئے کہ غیر بین میں کی نقیض ہے اور عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوا کرتی ہے۔

قوله وكل منها موجود —

امام رازی نے لازم میں اور غیر بین کے وجود کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔ مصنف تعریف کر رہے ہیں کہ ان دونوں کا
وجود بدیہی ہے۔ دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے فان الفرد لا تعلق۔

قوله ههنا شك انما —

مقام لزوم میں صاحب مطالع نے شک وارد کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لازم کے یہ اقسام جو بیان کئے گئے ہیں۔
یہ اس وقت صحیح ہو سکتے ہیں کہ جب لازم کا وجود ہو اور جب لازم کا وجود ہی مسلم نہیں تو یہ اقسام کہاں سے حاصل ہوں گے۔
صاحب مطالع نے اس پر دلیل بیان کی ہے کہ لازم اور لزوم کے درمیان جو لزوم پایا جاتا ہے یہ خود لازم ہو گا ورنہ لازم نہ تو لازم رہے گا۔
اور نہ لزوم لزوم باقی رہے گا اور لازم کیلئے لزوم ضروری ہے۔ اب اس لزوم میں کلام کریں گے کہ لزوم لزوم بھی لازم ہے۔
ورنہ اصل ملازم ہی مہندم ہو جائے گا جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا۔

اور چونکہ یہ لزوم لزوم بھی لازم ہو گا اس لئے اس لازم کیلئے پھر لزوم ماننا پڑے گا اب لزوم لزوم کے اندر
کلام ہو گا اسی طرح سلسلہ چلتا رہے گا جس سے لزومات کا تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل اور محال ہے اور جب لزوم باطل ہو گیا
تو لازم کا وجود بھی باطل ہو گا اس لئے کہ بطلان مبدا مستلزم ہے بطلان مشتق کو۔ اور جب لازم باطل ہو گیا جو کہ مقسم ہے تو
یہ اقسام کس طرح صحیح ہوں گے۔

قوله وحله انما —

شک مذکور کا حل بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تسلسل امور واقعہ کے اندر محال ہے اور لزوم امور اعتباریہ
انتزاعیہ میں سے ہے جس کا وجود ذہن میں اعتبار معبر کے بعد ہوتا ہے پس جب تک معبر اعتبار کرتا رہے گا اس کا وجود ہے گا
اور جب اعتبار منقطع ہو جائے گا تو اس کا وجود بھی ختم ہو جائے گا لہذا جو تسلسل محال ہے وہ لازم نہیں آیا اور جو لازم
آ رہا ہے وہ محال نہیں پس لازم کا وجود مسلم اور اس کی تقسیم اقسام مذکورہ کی طرف صحیح ہوئی۔

نعم منشاء ما و منبع ما متحقق و ذلك هو الحافظ لنفس امرية الانتزاعات مناهية او غير مناهية
مرتبة او غير مرتبة فقولهم التسلسل فيها ليس بمحال صادق لعدم الموضوع فتدبر خاتمه

قوله نعم الخ: — اعتراض مقدّر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ حل کی بناء اس پر بھی کہ لزوم کو امر اعتباری قرار دیا گیا ہے حالانکہ لزوم امر واقعی اور نفس الامری ہے اسلئے کہ اس پر احکام نفس الامری جاری کئے جاتے ہیں مثلاً نما جانا ہے۔
اللزوم لازم بالذات تو دیکھئے یہاں لزوم کو موضوع قرار دیا گیا ہے اور لازم کو اس کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور ثبوت اشیٰ نفسی فرما کر
ثبوت ثبوت لے کیلئے اسلئے لزوم کو ثابت ماننا بڑبکا اور چونکہ یہ حکم واقعی اور نفس الامری ہے اسلئے ثبوت بھی واقع ہوگا اور لزوم کے
وجود سے تسلسل لزومات کا لازم آ رہا ہے اسلئے جب لزوم کا ثبوت واقعی ہوا تو تسلسل بھی واقعی ہوگا اور یہ آب اقرار کر چکے ہیں
کہ تسلسل امور واقعیہ میں محال ہے پس لزوم کے وجود پر جو تسلسل محال ہے وہی لازم آ رہا ہے لہذا لزوم کا وجود محال ہوا اور جب
لزوم کا وجود محال ہوا تو لازم کا وجود بھی محال ہوگا لہذا لازم کی تقسیم اقسام مذکورہ کی طرف صحیح نہ ہوئی۔

مصنف اس کا جواب نعم سے دے رہے ہیں۔ حاصل جواب کا یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ قضیہ مذکورہ امور واقعیہ میں سے ہے اور
اس میں لزوم کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔ اور قضیہ موجبہ میں موضوع کا وجود ضروری ہوتا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ موضوع بذاتہ
موجود ہو بلکہ اس کا منشاء موجود ہو تب بھی کافی ہے۔ یہاں یہی صورت ہے کہ لزوم جو موضوع ہے وہ تو امر اعتباری ہے نفس الامری
میں موجود نہیں البتہ اس کا منشاء نفس الامری میں موجود ہے اس اعتبار سے موضوع بننا صحیح ہو گیا۔

قوله و ذلك هو الحافظ الخ: —

یعنی امور اعتباریہ انتزاعیہ کے منشاء کا وجود واقعی بھی اس بات کا محافظ ہے کہ امور انتزاعیہ پر احکام واقعیہ جاری ہو جاتے ہیں۔
خواہ وہ امور انتزاعیہ منہای ہوں جیسے زوجیت کا انتزاع اربعہ سے۔ یا غیر منہای ہوں جیسے حدود کا انتزاع مسافت متناہیہ سے
خواہ مرتب ہوں یعنی ایک کو دوسرے کے بعد اور دوسرے کو تیسرے کے بعد و هكذا منتزاع کیا جائے جیسے لزومات کو ان میں یکے بعد
دیگر سے انتزاع ہوتا ہے۔ یا غیر مرتب ہوں جیسے لزومات کے علاوہ دوسرے امور انتزاعیہ۔

قوله فقولهم الخ: —

ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ تم نے شک کے حل کی جو تقریر کی ہے اس میں کہا ہے یہ منقطع با
یعنی اعتبار کے منقطع ہونے سے تسلسل منقطع ہو جائے گا جس کا مطلب یہ ہوا کہ تسلسل اعتباریات میں ہوتا ہی نہیں حالانکہ
حکما کا قول ہے تسلسل فیہا لیس بمحال جس سے ثابت ہوتا ہے کہ تسلسل اعتباریات میں ہوتا ہے لیکن محال نہیں ہے۔ اس کا جواب
مصنف نے دے چکے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی منافاة نہیں اسلئے کہ حکما کا قول قضیہ سالبہ کی صورت میں ہے جس میں موضوع کا وجود ضروری
نہیں ہوتا۔ مثلاً زید لیس بقائم۔ اس وقت بھی صادق ہے جب زید موجود ہو اور قائم نہ ہو اور اس وقت بھی صحیح ہے جب زید معدوم ہو
اسی طرح التسلسل فیہا لیس بمحال کے صدق کی صورت یہ ہے کہ تسلسل سرے سے واقع ہی نہیں ہے۔ لہذا ہمارے قول اور حکما کے قول
میں کوئی منافاة نہیں۔ ہم بھی تسلسل کا انکار کرتے ہیں اور حکما بھی۔

قوله قال الملا مبین اشارۃ الی الدقة فتاملہ۔

قوله خاتمه ۱۔ — کلی کے مباحث کے بعد اسکے متعلقات کو بطور تمہید بیان کر رہے ہیں اگرچہ کوئی علمی عرض اس سے
دالہ نہیں لیکن فائدہ سے خالی بھی نہیں۔

مفہوم الکی لیسیم کلیا منطقیًا و معروضہ ذلک المفہوم لیسیم کلیا طبعیًا. والجنوس من العارض والمعرض لیسیم کلیا عقلیًا
وکلہ الکلیات الخمس منها منطقی وطبعی وعقلی. ثم الطبعی لہ اعتبارات ثلاثہ بشرط لاشئ و لیسیم مجردة و بشرط شئ
ولیسیم مخلوطة ولا بشرط شئ و لیسیم مطلقة، وھی من حیث ہی لیست موجودة ولا معدومة ولا شئ من العوارض ففی ہذہ
المرتبة ارفعہ التفاضل.

قولہ مفہوم الکی، — جانا چاہئے کہ الکی کی تین قسمیں ہیں۔ منطقی۔ طبعی۔ عقلی۔ کلی منطقی کا مفہوم ہے یعنی الذی لا یتبع فرض صدقہ
علیٰ کتبہ بن۔ اس کو منطقی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ منطقی اسی سے بحث کرتا ہے اور یہی کلی مسائل منطقیہ کا موضوع ہوا کرتا ہے۔
کلی طبعی اس مفہوم کے معروض کو کہتے ہیں یعنی جس پر کلی کی تعریف صادق آئے جیسے حیوان۔ انسان۔ اس کو کلی طبعی اس وجہ سے کہتے ہیں
کہ طبیعت کے معنی حقیقت کے ہیں اور یہی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے۔ — کلی عقلی عارض اور معروض یعنی کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعہ کو
کہتے ہیں جیسے الانسان الکی۔ الحيوان الکی۔ اس کو کلی عقلی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کا وجود اگر مانا جائے تو صرف عقل میں ہو سکتا ہے
خارج میں اس کا وجود نہیں ہے کیونکہ خارج میں جو چیز موجود ہوتی ہے وہ شخص ہو جاتی ہے کلی نہیں رہتی۔

قولہ وکلہ الکلیات، —

یعنی جس طرح کلی کے اندر یہ اعتبارات نظر جاری ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس کے اقسام خمسہ جنس۔ نوع۔ فصل۔ خاصہ اور عرض عام
میں بھی یہ تینوں اقسام جاری ہونے لگیں جنس کی تعریف کو جنس منطقی نہیں گے اور اسکے مصداق یعنی جنس جس پر صادق آئے مثلاً حیوان اگو
جنس طبعی اور دونوں کے مجموعہ مثلاً حیوان جنس کو جنس عقلی کہینگے اسی طرح باقی اقسام نوع وغیرہ میں یہ تینوں قسم جاری کرنا چاہئے۔

قولہ ثم الطبعی، —

کلی طبعی میں دوسرے اعتبارات ثلاثہ کا اجراء کر رہے ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی میں تین درجے ہیں۔ بشرط لاشئ جس میں بشرط
ہے کہ عوارض کے ساتھ اختلاف کا اعتبار نہ کیا جائے اس کا نام مجردہ ہے لانہا مجردة عن العوارض و بشرط شئ جس میں بشرط ہے کہ
عوارض کے ساتھ اختلاف ہو اس کا نام مخلوطة ہے لانہا مخلوطة بالعوارض لا بشرط شئ جس میں اختلاف اور عدم اختلاف میں
کسی کے اعتبار کی شرط نہیں۔ اس کا نام مطلقة ہے لا مطلقا عن التجرّد والاختلاف۔

قولہ وھی من حیث ہی، —

یعنی کلی طبعی مرتبہ اطلاق میں نہ موجود ہے اور نہ معدوم اور نہ دوسرے عوارض مثل وحدت و کثرت وغیرہ کے ساتھ متصف ہوا
اس لئے کہ یہ مرتبہ نفس ذات کا ہے اور وجود و عدم اور دیگر عوارض ذات سے خارج ہیں۔

قولہ ففی ہذہ المرتبة، —

یعنی مرتبہ اطلاق میں کلی طبعی کے اندر وجود اور عدم دونوں کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ اس لئے نہ تو اسکو موجود کہیں گے اور نہ معدوم
اور یہی ارتفاع تقيصين ہے لیکن محال نہیں ہے اسلئے کہ ارتفاع تقيصين وہ محال ہے جو نفس الامر میں ہوا اور یہ مرتبہ اطلاق میں ہے
جو محال نہیں اسلئے کہ اس مرتبہ میں وجود اور عدم کے ارتفاع کا مطلب یہ ہو کہ یہ دونوں تو عین ہیں کلی طبعی کے اور نہ جز میں پس در حقیقت
وجود اور عدم کا ارتفاع نہیں بلکہ ان دونوں کی عینیت اور جزئیت کا ارتفاع ہے اور اس میں کوئی استثناء نہیں۔ یہ الباقی ہے جیسے کہا جاتا
کہ مرتبہ علت میں معلول کا وجود اور عدم دونوں مرتفع ہیں یعنی معلول کا وجود اور عدم نہ تو عین علت ہیں اور نہ جز علت ہیں۔

والطبی اعم باعتبار من المطلق فلا يلزم تقسیم الشئ الى نفسه والى غيره واعلم انه المنطق من العقولات انشائية ومن ثم لم يذهب احد الى وجوده في الخارج واذ لم يكن المنطق موجوداً لم يكن العقلي موجوداً يعني الطبيعي اختلف فيه فمذهب المحققين ومنهم الرئيس انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات والوجود اثنان

قوله والطبی الخ ۱۔

کلی طبی کی تین قسمیں ابھی بیان کی گئی ہیں۔ مجردہ۔ مخلوطہ۔ مطلقہ۔ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ ان تینوں اقسام کا مقسم کلی طبی ہے اور طبی اہمیت مطلقہ کو کہتے ہیں۔ اب اس تقسیم کا حاصل ہوا کہ اہمیت مطلقہ کی تین قسمیں ہیں۔ مجردہ۔ مخلوطہ۔ مطلقہ اور یہ تقسیم اشیاء کی تقسیم والی غیرہ ہے۔ اس کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مقسم میں اہمیت مطلقہ سے مراد وہ اہمیت ہے جو تمام اعتبارات سے خالی ہو حتیٰ کہ الحدیث کا بھی اعتبار نہ کیا گیا ہو نہ محاذ میں اور نہ لمحوظ میں اور قسم میں مطلقہ سے مراد یہ ہے کہ محاذ میں اطلاق کا اعتبار نہ کیا گیا ہو پس قسم خاص ہوئی اور مقسم عام۔ اسلئے تقسیم الشئ الى نفسه والى غيره لازم نہیں آتی۔

قوله واعلم الخ ۲۔

کلی کی تین قسمیں ہیں، اس سے پہلے بیان کی گئی ہیں۔ منطقی۔ عقلی۔ طبیعی۔ یہاں سے بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ان میں سے کون سی قسم خارج میں موجود ہے اور کون نہیں۔ پس فرما رہے ہیں کہ کلی منطقی کا ظرف عرض مرئ ذہن ہے۔ اسی وجہ سے اسکو معقولاً ثانیہ میں سے کہا جاتا ہے اور معقولات ثانیہ خارج میں موجود نہیں ہوتے اسلئے کلی منطقی خارج میں موجود نہیں اور کلی عقلی جو کہ مرکب ہے منطقی اور طبیعی سے اور اس کا ایک جز یعنی منطقی خارج میں موجود نہیں تو اسکا بھی وجود خارج میں ہوگا اسلئے کہ انتفاء جز انتفاء کل کو مستلزم ہوتا ہے۔

قوله بقی الخ ۳۔

اس سے قبل معلوم ہو چکا ہے کہ کلی منطقی اور عقلی خارج میں موجود نہیں۔ اب کلی طبیعی کے بارے میں جو اختلاف ہے اسکو بیان کر رہے ہیں۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کلی طبیعی خارج میں موجود ہے اسکے وجود فی الخارج کی کیا صورت ہے اس میں اختلاف ہے۔ مصنف ان تمام اختلافات کو بیان کر کے اپنا مذہب بیان کرینگے اور اسکے بعد بحث کو کلی طور پر ختم کر دیں گے۔۔۔ جانا چاہیے کہ اس سلسلہ میں مصنف نے سب سے پہلے محققین کا بیان کیا ہے۔ جن میں سید الرئیس برعلی مبتدا اور صاحب مطالعہ بھی شامل ہیں۔ اس مذہب کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبیعی کے خارج میں موجود ہونے کی صورت یہ ہے کہ اسکے افراد خارج میں موجود ہیں۔ اور افراد کا وجود کلی طبیعی کا وجود ہے کلی طبیعی کیلئے افراد کے وجود کے علاوہ کوئی وجود نہیں پس موجود تو وہ ہیں کلی طبیعی اور اس کا فرد اور وجود ایک ہے۔

قوله وهو عارض الخ ۴۔

ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ابھی آپ نے بیان کیا ہے کہ کلی طبیعی اور اس کا فرد دونوں کا وجود واحد ہے اس میں ہمارا کام یہ ہے کہ یہ وجود طبیعت کو عارض ہے یا اس کے فرد کو یا دونوں کو۔ اگر طبیعت کو عارض ہے تو فرد موجود نہ رہے گا اور فرد کو عارض ہے تو طبیعت کو موجود کتنا صحیح نہیں اگر دونوں کو عارض ہے تو عرض واحد کا قیام ممکن مختلفین کے ساتھ لازم آئے گا اور یہ ناجائز ہے۔

مصنف اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم ثن ثالث کو اختیار کرتے ہیں کہ وجود دونوں کو عارض ہے لیکن ان دونوں کو دو عرض کر کے نہیں بلکہ من حیث الوجود دونوں کو عارض ہے یعنی کلی طبیعی اور اسکے فرد کو متحد کر لیا گیا ہے بطور جنس اور فصل دونوں متحد ہیں پس قیام عرض واحد کامل واحد کے ساتھ ہوا کہ ممکن کے ساتھ۔

ومن ذهب منهم الى عدمية التعيين قال بمحسوسية ايضا في الجملة ، وهو الحق وذهب شريفة قليلة من
المفلسين الى ان الوجود هو الهوية للبيضة والكيانات منزعات عقلية

قوله ومن ذهب الى —

کلی طبعی کے بارے میں اختلاف یہ ہے کہ وہ محسوس ہے یا نہیں۔ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو شخص اور تعین کے وجود اور عدم کے بارے میں ہے جو لوگ شخص کو معدوم کہتے ہیں وہ کلی طبعی کے محسوس ہونے کے قائل ہیں کیونکہ شخص تو معدوم ہے اور جو چیز معدوم ہو وہ محسوس کس طرح ہوگی۔ کلی طبعی موجود ہے اسلئے وہ ہی محسوس ہوگی البتہ اس کا محسوس ہونا ہی ممکن ہے جو بالذات ہوا یا بالعرض۔ اگر کلی طبعی کے افراد محسوس بالذات ہیں تو کلی طبعی محسوس بالذات ہوگی جیسے ضرور اور لون۔ اور اگر افراد محسوس بالعرض ہیں تو کلی طبعی بھی محسوس بالعرض ہوگی جیسے جسم اور تمام اعراض — اور جو لوگ شخص کو موجود مانتے ہیں اور کلی طبعی کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ معدوم ہے اور شخصیات اس کا انزعاج ہوتا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی محسوس نہیں ہے اسلئے کہ وہ موجود نہیں خضر ہے۔

قوله وهو الحق —

یعنی شخص کا معدوم ہونا اور کلی طبعی کا موجود اور محسوس ہونا ہی حق ہے اسلئے کہ اگر شخص موجود ہو تو زیادہ میں طبیعت کہہ ہوگا۔ اس صورت میں مابہ الاشتراک کا مابہ الامتیاز ہونا لازم آئے گا جیسا کہ ظاہر ہے اور اگر طبیعت کہہ کا جز ہو تو اس صورت میں کلی کا تحقق بغیر جز کے لازم آئے گا اسلئے کہ جس شخص کی یہاں بحث ہو رہی ہے وہ شخص خاص ہے۔ مثلاً شخص زید شخص عمر وغیرہ اور کلی کا تحقق کسی شخص خاص کے ضمن میں ممکن نہیں۔ کبھی اس فرد کے ضمن میں ہوگا کبھی دوسرے فرد کے ضمن میں۔ تو اگر شخص کو جز قرار دیکھا تو جس وقت کلی اس شخص کے علاوہ دوسرے شخص کے ضمن میں ہوگی اس وقت یہ شخص جس کو جز قرار دیا ہے زبایا جائے گا۔ اسی طرح ہر شخص کا حال ہوگا۔ پس تحقق اکل بدون اجزاء لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اور اگر شخص اپنے وجود ہونے کی صورت میں مامیت کہہ کے نہ تو تعین ہو اور نہ جز ہو بلکہ اس کے مبانی ہو تو پھر شخص کی نسبت مامیت کی طرف درست نہ ہوگی حالانکہ نسبت ہوتی ہے پس جب شخص کو موجود ماننے کی صورت میں اس کے تمام احتمالات باطل ہونگے تو شخص کا وجود بھی باطل ہو گیا وهو المطلوب۔

قوله وذهب الى —

مفلسین کی ایک قلیل جماعت کا مذہب بیان کر رہے ہیں جو مصنف کے مذہب کے خلاف ہے اس سبب سے شریفة قلیلة اور من المفلسین کہہ کر ان پر طعن کیا ہے۔ پہلے ہم اس مذہب کو اور اس کی دلیل کو بیان کرتے ہیں اسکے بعد مصنف نے اس پر جو رد کیا ہے اسکو تحریر کر دیں گے۔ اس مذہب کا ماحصل یہ ہے کہ خارج میں جو تبسیط یعنی صرف اشخاص موجود ہیں اور کلیات انہیں شخصیات سے خضر ہوتی ہیں اسلئے کہ اگر کلیات کو بھی ان اشخاص کے ضمن میں موجود مانا جائے تو اس سے متعدد خرابیاں لازم آتی ہیں۔ مثلاً جو کہ اسکی جزئیات اور اشخاص خارج میں متعدد اکنہ میں موجود ہیں اسلئے اگر جزئیات اور اشخاص کے ضمن میں کلی طبعی کو موجود مانا جائے تو شئی واحد کا متعدد اکنہ میں موجود ہونا لازم آئے گا۔ اسی طرح اشخاص متعدد اوصاف کے ساتھ تصف ہیں کسی میں تمام کی صفت ہوگی کبھی میں اسی وقت خود کی ہوگی کوئی بیدار ہوگا تو کوئی اسی وقت میں سونا دھڑ دھڑ وغیرہ تو اسی صورت میں شئی واحد کا متعدد اور مبانی کا اوصاف کے ساتھ زمانہ واحد میں مصنف ہونا لازم آئے گا۔

دلالت شعری اذا کان لیداً مثلاً بسیطاً من کل وجه ولوحظ الیه من حیث ہو هو من غیر نظر الی مشارکات و منبایات
حتی عن الوجود والعدم کیف یتصور منه انزل صوراً متغایرة فلا بد لہم من القول بان البسيط الکفیتی
فی مرتبة تقومہ و تحمله صوبین متغایرة مطابقتین لہ و هو قولہ بالمتغایرتین لہذا فی المخلوطة والطلقة و اما الجبر
فلہذا یدھب احد الی مجردھا فی الخارج الا افلاطون

۱۔ کئی طبی کو اگر اشخاص کے ضمن میں خارج میں موجود مانا جائے اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ جو چیز خارج میں موجود ہوتی ہے وہ مشخص ہوتی ہے اور
مشخص کی نہیں ہوتا لہذا کئی طبی کا کئی ہونا باطل ہو جائے گا اور یہ غریبیاں اس وجہ سے لازم آ رہی ہیں کہ کئی طبی کو افراد کے ضمن میں موجود مانا گیا
معلوم ہو کہ یہ غلط ہے وجود صرف اشخاص کا ہوتا ہے۔ اور کئی طبی کا ان سے انتراع ہوتا ہے۔

قولہ دلالت شعری الخ۔

شعر بالکسر معنی دانستن اسکے معنی میں کاشکہ میرا علم ان کو حاصل ہوتا تو ایسی بات نہ کہنے۔ طابین نے صحاح کے حوالے یعنی علت کے معنی
بیان کئے ہیں یعنی کاشکہ میں جانتا کہ انکی بات کس طرح درست ہے۔ غرض اس سے شذوذ قلیلة کے گان کی تریف ہے کہ اگر ان کی بات درست
مان لیجائے اور صرف ہریت بسیط کو خارج میں مان کر کلیات کا اس سے انتراع کیا جائے تو اس صورت میں اجتماع متغایرتین لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے
اور جو مستلزم باطل کو جو وہ خود باطل ہے۔ لہذا علوم هذه الشریة باطل ہے۔ تفصیل انکی یہ ہے کہ اگر اسی گروہ کے گان کے مطابق شذوذ قلیلة۔ اگر
ہر طرح بسیط ہو اور اس کا محاذ من حیث ہو ہو کیا جائے جس میں نہ کسی مشارک کا محاذ کیا جائے جو جنس کیلئے متضاد انتراع ہے اور نہ جان کا
محاذ کیا جائے جو فصل کیلئے متضاد انتراع ہے حتیٰ کہ اسکے وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کر با جائے تو پھر زید سے متعدد صورتوں کا مشابہ
حیوانیت باطیقت وغیرہ کا انتراع درست نہ ہوگا اس واسطے کہ انشاء کثیرہ کا انتراع کسی شئی سے اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ اس شئی کی ذات میں بھی
کثرت ہو حالانکہ کثرت نہ مانی ہے بساطت کے اور جب ذات کو بسیط مانا گیا تو پھر وہ انتراع کثرت کا متضاد کیسے بن سکتی ہے۔

قولہ فلا بد لہم الخ۔

یعنی شذوذ قلیلة کا یہ قول کہ موجود ہریت بسیط ہے اور کلیات اس سے منترع ہوتی ہیں قول بالمتغایرتین ہے اس واسطے کہ
ہریت بسیط کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں کسی قسم کی کثرت نہیں اور ہریت بسیط بے کلیات کے انتراع کا قول کثرت کو مستلزم ہے
جس سے لازم آتا ہے کہ ایک شئی واحد بھی ہو اور کثیر بھی۔ اور یہ اجتماع متغایرتین ہے جو باطل ہے اور مستلزم امر باطل کو باطل
ہوتا ہے۔ لہذا شذوذ قلیلة کا قول باطل ہوا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شئی واحد سے کثرت کا انتراع اگر باطل ہے تو پھر واجب تعالیٰ
سے جو کہ واحد بسیط ہے صفات کثیرہ مثلاً قدرت۔ علم۔ ارادہ وغیرہ کا انتراع درست نہ ہونا چاہیے حالانکہ اس کی صحت سبکو مسلم ہے
معلوم ہوا کہ شذوذ قلیلة کا قول باطل نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ واجب تعالیٰ سے مختلف صفات کا جو انتراع ہوتا ہے ایسی
صفات ذات واجب سے مؤخر ہیں اور یہ اجتماع متغایرتین نہیں ہے اور شذوذ قلیلة کا قول یہ ہے کہ شخص واحد سے جن متغایر
صورتوں کا انتراع ہوتا ہے وہ شخص واحد کے مطابق اور وجود میں متحد ہیں جس سے وحدت اور کثرت کا شئی واحد کے اندر اجتماع لازم آتا ہے۔

قولہ هذا الی المخلوطة الخ۔

اس سے قبل کئی طبی کے ضمن میں بیان کئے تھے بشرط شئی جو کہ مخلوط کا درجہ ہے ۲۔ لائشرط شئی جو مطلقہ کا درجہ ہے۔
۳۔ بشرط لائشرط جو مجردہ کا درجہ ہے۔۔۔۔۔ نصف یہاں سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کئی طبی کے موجود فی الخارج ہونا باز

وھی المثل الاطلاقية وهذا مما يشع به عليه هل توجد فی الذهن قیل لا وقیل نعم و هو الحق فانه لا حور

فی التصورات

ہونے میں جو اختلاف ہے وہ پہلی دو صورتوں میں یعنی مخلوط اور مطلقہ میں ہر تیسری صورت جو مجردہ کا درجہ ہے اسکے موجود فی الخارج ہونے کا سوائے افلاطون کے کوئی بھی قائل نہیں اسلئے کہ شئی موجود فی الخارج کا اختلاف عوارض کے ساتھ ضروری ہے اسلئے کہ وہ جو بھی ایک عارض ہے کوئی اور عارض نہ ہو تو یہ وجود کے ساتھ اختلاط تو ہونے لگا ہی لہذا مجردہ مجردہ نہ رہے گی بلکہ مخلوط ہو جائے گی۔

قوله وھی المثل الاطلاقية

یعنی ماہیات مجردہ مثل افلاطونہ کہلاتی ہیں حقیقت میں پہلے اسکے وجود کا قول حکیم شنو شنوائے کیا تھا، اسکی ابتداء سطرانے کی۔ افلاطون چونکہ ان کے شاگرد تھے استاد کا انتقال جلد ہی ہو گیا اور افلاطون زیادہ دن تک زندہ رہے اسلئے انکی نسبت انھی کے وفی کی طرف ہو گئی۔ — مثل کا استعمال جب ماہیت کی بحث میں ہو تو اس سے مراد وہ طوائف ازلیہ وابدیہ ہوتی ہیں جو افراد سے درجہ کاظم میں ممتاز ہوں اور نفس الارواح میں افراد کے ساتھ مخلوط ہوں اور تفصیل العوالم کے باب میں مثل سے مراد عالم مثال ہے۔ جو عالم مجردات اور عالم اجسام کے درمیان ایک عالم ہے مثلاً زبد کی صورت مثالیہ کہ وہ اس اعتبار سے کہ مادہ سے جدا ہے عالم مجردات کیسہ کہ ملحق ہے اور اس اعتبار سے کہ مقداری ہے عالم مادیات کے ساتھ ملحق ہے پس جو ان دونوں عالموں کے درمیان مثل برزخ کے ہے اور جب مثل کا استعمال اثبات صورت نوعیہ کے مقام میں ہو تو اس سے مراد وہ جو امر مجردہ ہوں گے جن کو ارباب الانواع کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور شریعت میں کلک کمال ملک البحار وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جب بحث علم میں اس کا استعمال کیا جائے تو اس سے مراد وہ صور الہیہ ہونگی جو قائم بذاتہا ہوں۔ طامین نے کہا ہے کہ جب مثل کا اطلاق اپنے معانی پر ہوتا ہے تو افلاطون کا یہ قول مشابہات کے قبیل سے جو الہی کو بہتر علم ہے کہ اسنے کیا مراد لیا ہے پس محض احتمال سے معمولی شخص پر طعن کرنا صحیح نہیں تو پھر مانتے بڑے شخص پر تشبیہ کیسے درست ہوگی۔

قوله هل توجد الاخر

اس سے قبل معلوم ہو کہ ماہیت مجردہ جو بشرط لاشی کے درجہ میں ہے خارج میں موجود نہیں سوائے افلاطون کے سب ہی کا اس پر اتفاق ہے اب یہ بتانا چاہئے ہیں کہ اسکے وجود ذہنی کے بارے میں اختلاف ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ جس طرح اس کا وجود خارجی نہیں ہے اسی طرح وجود ذہنی پہلی نہیں ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی مانا جائے تو اسکا اختلاط عوارض ذہنیہ کے ساتھ ہوگا۔ اگر کوئی عارض نہ ہو تو ذہن میں وجود ہونا خود ایک عارض ہے اسکے ساتھ انصاف ہوگا پس اس صورت میں ماہیت مجردہ مجردہ نہ رہے گی۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی ہے اسلئے کہ ذہن ظن الخلیط والتعویہ دونوں کے اسکے اندر عوارض کیسہ اختلاط کا کبھی کبھار جاسکتا ہے اور عوارض کے خالی کر کے بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ لہذا عقل ماہیت مجردہ کو عوارض سے خالی کر کے اعتبار کرے گی اس میں کوئی استبعاد لازم نہیں آتا۔

قوله: و هو الحق الاخر

مصنف نے ماہیت مجردہ کیلئے وجود ذہنی کے ثبوت کو حق کہا ہے اور اسکی دلیل بیان کی ہے کہ تصور کو ہر شے کا ہو سکتا ہے۔ ایک دلیل اسکے علاوہ یہ بھی ہے کہ مجردہ کے بارے میں کہا جاتا ہے المجردہ وجودہا محال فی الخارج پس اس دفعہ میں ماہیت مجردہ موضوع ہے اس پر وجود خارجی کے محال ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور موضوع کا تصور ہونا ضروری ہے تو اگر ماہیت مجردہ کے لئے

فصل معرف الشیء بما یحمل علیه تصویراً تمعیلاً او تفسیراً و الثانی اللفظی والاول الحقیقی ففیہ تعصیل مودۃ غیر حاصلۃ فان لم وجودها فهو بحسب الحقیقۃ والا فبحسب الاسم ولا بد ان یکون العرف اجلی فلا یضم بالسوی معرفۃ وبالاخفی وان یکون مساویاً

وجود ذہنی نہ مانا جائے تو اس قبح کا اطلاق لازم آتا ہے حالانکہ یہ فیض حکماء کے نزدیک مسلم ہے۔ ملاحظہ فرمایا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے جو لوگ اہمیت بڑھائیے وجود ذہنی کی نفی فرماتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے وجود بالذات نہیں ہے اور جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کیلئے وجود ذہنی بالعرض ہے پس جس کی نفی ہے اس کا اثبات نہیں اور جس کا اثبات ہے اس کی نفی نہیں۔

قولہ معروف ۱۔ جانا چاہئے کہ معرف کی دو قسمیں ہیں۔ حقیقی اور لفظی۔ حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ تعریف بحسب کیفیت اور تعریف بحسب الاسم۔ اگر تعریف کے ذریعہ کسی ایسی صورت کو حاصل کیا گیا ہے جو پہلے سے حاصل نہ تھی، تو یہ تعریف حقیقی ہے۔ اور اگر وہ صورت پہلے سے حاصل تھی، لیکن ذہنی کائنات اس طرف نہ تھا اب اس کے مناسب کوئی لفظ لاکر اس کی تفسیر مقصود ہے تو اس کو تعریف لفظی کہتے ہیں پس تعریف حقیقی میں معرف غیر حاصل کی تفصیل ہوتی ہے اور تعریف لفظی میں صورت حاصل کی تفسیر ہوتی ہے۔ مصنف کی عبارت تمعیلاً او تفسیراً میں انہیں دو قسموں کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ فان لم ۱۔ تعریف حقیقی کی دو قسموں کا بیان ہے کہ اگر تعریف میں صورت غیر حاصل کی تفصیل اس طرح ہو کہ اس سے اس کا وجود خارجی بھی معلوم ہو جائے تو اس کو تعریف بحسب کیفیت کہتے ہیں جیسے انسان کی تعریف حیوان نامی کے ساتھ۔ اور اگر اس صورت غیر حاصل کا وجود خارجی نہ معلوم ہو، خواہ خارجہ میں موجود ہو یا نہ ہو تو اس کو تعریف بحسب الاسم کہتے ہیں۔ جیسے عقائد کی تعریف، فاعل مخصوص الذی عدم وجودہ بعد عینی من الابدیاء کے ساتھ کرنا۔ اس کے بعد جانا چاہئے کہ تعریف حقیقی کے دو قسموں میں سے ہر ایک کی چار چار قسمیں ہیں۔ حد نام۔ حد نامی۔ رسم نام۔ رسم نامی۔ ان کے علاوہ تعریف ایک قسم تعریف لفظی ہے۔ اس طرح سے تعریف کے نام اقسام نو ہوتے۔ ہر ایک کا بیان تفصیل سے آ رہا ہے۔

قولہ ولا بد ان ۱۔ معرف کیلئے کچھ شرائط ہیں جن کے بغیر تعریف نہیں ہو سکتی یہاں سے ان شرائط کو بیان کر رہے ہیں۔ پہلی شرط یہ کہ معرف بالکسر زیادہ واضح ہو معرف بالغٹ سے۔ اس واسطے کہ معرف علت مرتبہ ہوتا ہے۔ معرف کیلئے تو اگر اجلی نہ ہو بلکہ مساوی یا اخفی ہو تو علت مرتبہ نہیں بن سکتا۔

قولہ فلا یضم ۱۔

پہلی شرط پر تفریح ہے کہ معرف کیلئے جو کہ اجلی ہو نا ضروری ہے اسلئے کہ اگر اجلی نہ ہو بلکہ اخفی ہو یا معرف اور جہالت میں معرف کے مساوی ہو تو پھر تعریف درست نہ ہوگی اسلئے کہ کسی شئی کی تعریف سے اس کا کشف مقصود ہوتا ہے اور ان دونوں صورتوں میں کشف نہیں ہو سکتا جیسے کوئی شخص نار کی تعریف علی اسطقس من الاسطقس کے ساتھ کرے تو صحیح نہیں اسلئے کہ اسطقس اخفی ہے نار سے یا حرکت کی تعریف مایس بسکون کیساتھ کرے اسلئے کہ مایس بسکون معرف و جہالت میں حرکت کے مساوی ہے جو حرکت کو جانتا ہے وہ مایس بسکون کو بھی جانتا ہے اور جو حرکت کو نہیں جانتا وہ مایس بسکون کو بھی نہیں جانتا۔

قولہ وان یکون ۱۔ یہ دوسری شرط کا بیان ہے کہ معرف کیلئے ضروری ہے کہ معرف میں معرف بالغٹ کے ساتھ مساوی ہو یعنی جن افراد پر معرف بالغٹ صادق آتا ہو انہیں افراد پر معرف بھی صادق ہو۔

قولہ فیجب ان ۱۔ یہ شرط ثانی پر تفریح ہے کہ جب معرف بالکسر کیلئے ضروری ہے کہ معرف کے ساتھ عین میں مساوی ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ معرف لینے افراد یعنی تابع ہونا اور انکاس یعنی جامع ہونا ضروری ہے پس جن افراد پر معرف بالغٹ نہ صادق آئے ضروری ہوگا کہ معرف بھی ان پر صادق نہ ہو اور جن افراد پر معرف صادق ہو معرف کا بھی ان پر صادق آنا ضروری ہے۔

قولہ فلا یضم ۱۔ معرف کیلئے افراد اور انکاس کو واجب قرار دیا ہے اس پر تفریح کر رہے ہیں کہ معرف ایک معرف سے

والتعريف بالنثال تعريف بالشابهة المختصة والمعن جوازہ بالا معہ دھوحد ان کان المیزذاتیا والا فہو رسم تام ان شئ علی الجنس القریب والا فخاص فالحد النام ما شتمل علی الجنس والفصل القریبین ۔

نوعام ہونا چاہیے اور نہ خاص۔ اسلئے کہ اول صورت میں اطراد نہ رہے گا اور ثانی صورت میں انسان سے نہ باقی رہے گا۔ مثلاً انسان کی تعریف اگر صرف حیوان کے ساتھ کی جائے تو صحیح نہیں اسلئے کہ حیوان انسان سے عام ہے۔ فرس۔ غنم۔ بقر وغیرہ کو بھی شامل ہے اور یہ سب انسان میں ہیں لہذا اس صورت میں تعریف ماننے نہ ہوگی دخول غیر سے۔ اور اگر حیوان کی تعریف انسان سے کی جائے تو چونکہ انسان حیوان سے خاص ہے اسلئے تمام افراد کو شامل نہیں اسلئے تعریف جامع نہ ہوگی۔

قولہ والتعريف بالنثال الخ۔۔ اعتراض کا جواب ہے۔ تقریر اعتراض کی یہ ہے کہ اپنے ابھی یہ کہا ہے کہ تعریف بالخاص جائز نہیں ہے حالانکہ تعریف کبھی مثال کے ساتھ ہوتی ہے اور مثال شل سے خاص ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ الاسم کزید والفعل کفرب وغیرہ۔ بعض لوگوں نے اعتراض کا تعلق معرف کی تعریف کے ساتھ فرار دیا ہے۔ تقریر اعتراض یہ ہوگی کہ آپ نے معرف کی تعریف ما بمل علیہ کے ساتھ کی ہے کہ معرف کا معرف بالفتح پر عمل ہو حالانکہ تعریف کبھی مثال کے ساتھ ہوتی ہے اور مثال کبھی مثل رکے بائن ہوتی ہے۔ مصنف کی بابت سے ان دونوں اعتراضوں کا جواب نکلنا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ تعریف بالنثال تعریف بالشابهة المختصة ہے۔ لہذا مثال کے ذریعہ تعریف ہوگی تعریف بالخاص ہوگی۔ لہذا معرف کا معرف پر عمل بھی صحیح ہوگا۔ اور اسلئے ساتھ حدق میں سادنی ہوگا نہ کہ اخص اور بیان۔

حاشیہ فیہاء النجوم میں ایک اعتراض اور نقل کیا گیا ہے۔ اسکی تقریر یہ ہے کہ معرف کا اختصار اقسام اور بعد یعنی حد نام حد نام اخص۔ ام نام نام نام میں صحیح نہیں۔ اسلئے کہ تعریف کبھی مثال کے ذریعہ بھی ہوتی ہے۔ اور وہ ان اقسام اور بعد سے خارج ہے اس کا جواب بھی اس عبارت سے ہو جاتا ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تعریف بالنثال تعریف بالشابهة المختصة ہے لہذا یہ تعریف خاصہ کیساتھ ہوتی ہو کہ اسم ہے اقسام اور بعد میں ضم کرکٹ ہوا۔

قولہ والمعن جوازہ الخ۔۔

حکما، مستفہین اور متاخرین کا اس میں اختلاف ہے کہ تعریف بالعام جائز ہے یا نہیں۔ متاخرین کے نزدیک جائز نہیں ہے اسلئے انھوں نے تعریف میں مساوات کی شرط لگائی ہے کہ معرف کو معرف کے مساوی ہونا چاہیے نہ عام ہو سکتا ہے اور نہ خاص۔

مصنف نے پہلے تو متاخرین کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد مستفہین کی رائے کی طرف رجوع کر کے فرار ہے یہ کہ تعریف بالعام جائز ہے اسلئے کہ عام سے کبھی بعض ماعداد سے استیاز حاصل ہو جاتا ہے اور تعریف کیلئے یہ بھی کافی ہے البتہ خاص کے ساتھ تعریف جائز نہیں اسلئے کہ عام کا حصول ذہن میں پہلے ہوتا ہے اور خاص کا بعد میں۔ پس مؤخر مقدم کے حصول کا ذریعہ کیسے ہو سکتا ہے نیز معرف بالکسر معرف بالفتح کے محاذ کیلئے آ رہا ہوتا ہے لہذا معرف کو مثال بھی ہونا چاہیے۔ اسلئے کہ خوشی کسی دوسری شئی کے محاذ کا آ رہا ہے اس کے اندر ان دونوں کا ہونا فردی ہے اور خاص میں یہ دونوں منتفی ہیں۔ اسلئے کہ عام کے اندر اہام ہونا ہے اور خاص ایک حاصل شدہ اور متعین شئی ہے لہذا اتحاد ہونا۔ اسی طرح خاص عام کا فرد ہو لہذا عام، سکو شامل ہوگا نہ کہ خاص عام کو لہذا خاص میں متعین بھی نہ آ رہا ہے اس وجہ کی بنا پر خاص عام کیلئے متعین بن سکتا۔

قولہ دھوحد الخ۔۔

یہاں سے معرف کے اقسام اور بعد کو تفصیل کے ساتھ بیان کر لے ہیں کہ اگر تعریف ذاتیات کے ساتھ ما ہو بلکہ عرضی حدکتے ہیں۔ اور ذاتیات کے ساتھ نہ ہو بلکہ ضلیک کے ساتھ ہو تو اسکو رقم کہتے ہیں پھر ہر ایک اگر جنس قریب پر مشتمل ہو تو نام ہے در نہ ناقص۔ ہم قدرے تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کر رہے ہیں

• • • حد نام وہ معرف ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان مطلق کے ساتھ۔ اسکو حدکتے ہیں۔

دھواصول الی الکنہ ، دیستحسن تقدیم الجنس و یجب تفتید احدھا بالاخر دھولا یقبل الزیادۃ والنقصان

یہ ہے کہ حد کے معنی منع کرنے کے ہیں اور یہ تعریف بھی دخول غیر سے مانع ہوتی ہے اور تمام اسوجہ سے کہنے ہیں کہ بشری کی پوری حقیقت ہے۔
• مٹے مٹا ناقص وہ صرف ہے جو جنس بعید اور فعل قریب سے مرکب ہو یا تنہا فعل قریب کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا حرف ناطق کے ساتھ کی جاتی ہے اس کو حد کہنے کی وجہ تو اوپر معلوم ہو چکی ہے اور ناقص کی وجہ یہ ہے کہ بشری کی پوری حقیقت نہیں ہے یا اس وجہ سے کہ حد تمام کے اجزاء سے اس کے اجزاء ناقص ہیں۔

• رسم تمام ایسا معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان فاعلک کے ساتھ۔ اسکو رسم اربعہ کہتے ہیں کہ رسم کے معنی اثر کے ہیں اور بشری کا خاصہ اسکا ایک اثر ہے اور تمام کیوجہ یہ ہے کہ یہ حد نام کے مشابہ ہے۔

• مٹے مٹا ناقص ایسا معرف ہے جو جنس قریب اور خاصہ کے ساتھ ہو جیسے انسان کی تعریف جسم فاعلک یا تنہا فاعلک کے ساتھ کیجائے۔ رسم کی وجہ تسمیہ اوپر معلوم ہو چکی۔ ناقص کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے اجزاء رسم نام کے اجزاء سے ناقص ہیں۔ لہذا اس کیلئے معلوم ہو گیا ہوگا کہ حد کیلئے ذاتی ہونا ضروری ہے اور رسم کیلئے عرضی ہونا اور تمام ہونے کیلئے جنس قریب پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔
قوله دھواصول الی الکنہ —

یعنی معرف کے اقسام اربعہ ہیں سے حرف حد تمام واصل الی الکنہ ہے اس واسطے کہ پوری اہمیت کو کہنے ہیں اور پوری ماحبت حد نام ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ حد ناقص سے بعض اجزاء کا علم ہوتا ہے اور رسم سے عوارض کا ہوتا ہے نہ کہ ذاتیات کا۔

قوله دیستحسن الی الکنہ — تعریف کے اجزاء میں جو ترتیب ہونی چاہئے اس کا بیان ہے لیکن کے لفظ سے محقق طوسی وغیرہ کا رد انہوں نے کہا ہے کہ جنس کا مقدم ہونا واجب ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنس جزو مادی ہے اور فعل جزو صوری ہے اور جزو صوری مؤخر ہونا ہے جزو مادی سے۔ اسلئے فعل کا مؤخر ہونا جنس سے ضروری ہے۔ مصنف کو یہ مذہب پسند نہیں ہے اسلئے کہ حد میں مودۃ و حد نہ مقصود ہوتی ہے جو جنس اور فعل یا جنس اور خاصہ سے مل کر حاصل ہوتی ہے۔ ترتیب کو اس میں دخل نہیں ہے۔ البتہ تسمیہ یہ ہے کہ جنس پہلے ہوا اور فعل یا خاصہ بعد میں ہو اسلئے کہ جنس میں اہام ہوتا ہے اور فعل میں ایضاً۔ اور ایضاً بعد اللہام اوقع فی النفس ہوتا ہے۔ پس الانسان حیوان ناطق کما زیادہ اچھا ہے بہ نسبت الانسان ناطق حیوان کے۔

قوله دیجب تفتید احدھا —

یعنی حد تمام میں ضروری ہے کہ جنس کو فعل کے ساتھ مقید کیا جائے۔ جنس کو موصوف اور فعل کو صفت بنا یا جائے گا اور یہ تفتید اسواسطے ضروری ہے کہ حدود کے مطابق ایک صورت حاصل ہو جائے اور بغیر دونوں کے ملنے ہونے کا حصول نہیں ہو سکتا۔

قوله دھولا یقبل الی الکنہ —

یعنی حد نام میں زیادتی اور نقصان نہیں ہو سکتا۔ اسلئے کہ حد نام نام ہے تمام ذاتیات کا۔ اور جب تمام ذاتیات اس میں آگئے تو پھر زیادتی اور نقصان کی تمایش ہی نہیں رہتی کیونکہ دونوں صورتوں میں جن کو تمام ذاتیات قرار دیا ہے وہ تمام ذاتیات نہ ہوں گے لیکن زیادتی اور نقصان کو قبول نہ کرنا معنی کے اظہار سے ہے۔ الفاظ کے اعتبار سے حد نام میں زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف خواہ حیوان ناطق کے ساتھ کی جائے یا جسم نام حس متحرک بالارادہ مدبر انکلی و اکبرنی کے ساتھ کی جائے ہر طرح جائز ہے ہم اپنے بیان میں حد نام کی قید اسواسطے لگائی ہے کہ حد ناقص اور رسم نام اور رسم ناقص میں زیادتی اور کمی ہو سکتی ہے پس اگر حد ناقص میں دو جنس بعید

والبسيط لا يحد وقد يحد به والمركب يحد ويحد به وقد لا يحد والتعديد الحقيقي عسير فنان
الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض ثم ههنا مباحث

اور دو فضل یا ایک جنس اور ایک فصل آئیں تو کوئی حرج نہیں اسی طرح سے وہم نام اور رسم ناقص میں زیادتی کی ہو سکتی ہے اسلئے ہر رسم میں
شیء کے خواص ذکر کئے جانے ہیں اور خواص بہت ہیں لہذا اس میں یہ جائز ہے کہ تمام خواص ذکر کئے جائیں یا بعض۔
قوله والبسيط ۱۰۱۔

یعنی بسط محدود نہیں ہو سکتا اسلئے کہ حد میں اجزاء ہوتے ہیں جن سے محدود کے اجزاء کا بیان ہوتا ہے اور جب محدود بسط ہے تو اس
اجزاء نہ ہوں گے تو پھر اسکی تحدید کس طرح ہو سکے گی لیکن یہ واضح ہے کہ لا یحد سے تحدید حقیقی کی نفی ہے ہر قسم کے حد کی نفی نہیں پس اگر سچا
جنس کے عرض عام اور سچائے فصل کے خاصہ لاکر بسط کی حد بیان کی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ دہری کے بسط جز لا یحد کا بیان تھا۔
اب دوسرے جز یعنی قد یحد به کا بیان سنئے۔ لا یحد میں یہ بیان کیا تھا کہ بسط کی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔ اب قد یحد به سے
یہ بیان کر رہے ہیں کہ کسی شئی کی حد اگر بسط کے ذریعہ بیان کرنا چاہیں تو کبھی کبھی اسکی گنجائش مکمل کی جاسکتی ہے اور کبھی اسکی بھی گنجائش نہیں
ہوتی کہ بسط سے حد بیان کی جائے۔ مثلاً جو جنس عالی بسط ہے انسان کا جز ہے اسلئے اگر انسان کی تعریف میں اسکو لائیں تو
کوئی حرج نہیں اور واجب تعالیٰ بھی بسط ہے لیکن کسی کا جز نہیں اس لئے واجب سے کسی کی بھی تعریف نہیں ہو سکتی۔ حاصل بیان یہ ہے کہ
بسط محدود تو کبھی بھی نہیں ہوتا البتہ کبھی حد واقع ہو جاتا ہے اور کبھی حد بھی نہیں ہوتا۔

قوله والمركب ۱۰۲۔

یعنی مرکب میں چونکہ اجزاء ہوتے ہیں اور حد کا مدار اجزاء پر ہے اس لئے خود مرکب کی حد بیان کی جاسکتی ہے اور اس دوسرے کی بھی
حد بیان کی جاسکتی ہے اور کبھی نہیں بیان کی جاسکتی جیسے نوع ماضی یعنی انسان مرکب تو ہے لیکن اس سے چونکہ کوئی چیز مرکب نہیں
اس لئے کسی کی حد اس کے ذریعہ نہیں ہو سکتی۔ حاصل یہ کہ مرکب محدود ہوتا ہے اور کبھی حد واقع ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔

قوله والتعديد ۱۰۳۔ یعنی اشتہار کی حد حقیقی کا معلوم ہونا دشوار ہے اس لئے کہ حد حقیقی کیلئے ضروری ہے کہ شئی کی جنس واقعی اور
فصل واقعی معلوم ہو اور اس کا علم سوائے اشتہار یا اشتہار کے دلوں کو منحرف کر دیا ہے کوئی دوسرا نہیں جان سکتا۔

قوله فانی الجنس ۱۰۴۔

ادب بیان کیا تھا کہ تحدید حقیقی دشوار ہے۔ یہاں سے اس کے تعسیر کی وجہ بیان کر رہے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ جب کوئی جنس قرار دیا ہو
وہ عرض عام ہو اور جب کوئی فصل قرار دیا ہے وہ خاصہ ہو کیونکہ ان میں آپس میں اشتہار ہوتا ہے اور ہمارے پاس قطعی طور پر کوئی ایسا ذریعہ
نہیں ہے جس سے جنس اور عرض عام میں اور فصل اور خاصہ میں فرق کر سکیں۔ البتہ معایم لغویہ اور اصطلاحیہ کے اعتبار سے فرق
کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ جب کوئی لفظ کسی مفہوم مرکب کے لئے وضع کیا گیا ہو تو جو جز اس میں داخل ہو وہ ذاتی کہہ سکتا ہے اور جو خارج
ہو وہ عرضی کہلائے گا پس مفہومات لغویہ میں ذاتیات اور عرضیات کے درمیان فرق نہاد دشوار نہیں ہے۔

قوله ثم ههنا ۱۰۵۔

یعنی مقام تعریف میں چار جنسیں مصنف نے بیان کی ہیں۔ بعض میں مقام کی تحقیق ہے اور بعض میں اعتراض کا جواب دیا ہے۔

الاول ان الجنس وان كان مبہا لکن الذہن قد بخلق له من حیث التعقل

بحث کی جمع ہے لغت میں اس کے معنی تلاش کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں کسی شے کے احوال کو دلیل یا تنبیہ کے ساتھ ثابت کرنا نظریات میں دلیل کے ساتھ کیا جاتا ہے اور بدیہات غیر ادلیہ میں تنبیہ کے ساتھ ۔

قولہ الاول ۱۔ اس بحث میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اعتراض امام رازی کی طرف سے وارد ہوا ہے اُنکی تقریر یہ ہے کہ ماہیت کی تعریف نہیں ہو سکتی اس واسطے کہ تعریف یا تو خود اُنکی ذات کے ساتھ ہوگی یا اس کے تمام اجزاء کے ساتھ یا بعض اجزاء کے ساتھ یا خواص کے ساتھ۔ اور یہ سب صورتیں باطل ہیں۔ اس لئے کہ پہلی دو صورتوں میں دور دور تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔ اس واسطے کہ پہلی صورت میں تو معرفت میں معرفت ہے اور ثانی صورت میں جمیع اجزاء کسی شے کے اور ثانی دو دلوں ایک ہی ہیں۔ لہذا اس میں بھی غنیت ثابت ہوئی اور معرفت بالکسر کا حصول معرفت بالغت سے قبل ہوتا ہے اور جب دو دلوں ایک ہیں تو جو وقت معرفت حاصل ہوا ہے اسکے ساتھ ہی معرفت بھی حاصل ہو جائے گا۔ اب تعریف کے ذریعہ ایک حاصل شدہ حقیقت کو حاصل کرنا ہوا اور یہی تحصیل حاصل ہے۔ اسی طرح معرفت کا درجہ چونکہ معرفت سے قبل ہوتا ہے اور غنیت کی صورت میں معرفت معرفت کے درجہ میں چلا جائے گا اور یہ تقدم اُنشی علی نفسہ ہے جس سے ایک خرابی دور کی لازم آگئی۔ اور تیسری صورت میں ماہیت کا حصول ناقص ہوگا۔ اور چوتھی صورت میں ماہیت کا حصول بالکل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ خواص سے معرفت کی ذات نہیں حاصل ہوتی۔ ان تمام خرابیوں سے بچنے کیلئے امام رازی نے فرمایا کہ تمام تعورات بدیہی ہیں تعریف کے محتاج نہیں کہ ان خرابیوں سے دوچار ہونا پڑے۔ اس بحث میں مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم غبن ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ تعریف تمام اجزاء کے ساتھ ہوگی اور دور دور تحصیل حاصل کی خرابی نہیں لازم آتی اسلئے کہ معرفت یعنی محدو میں اجزاء اجمالاً پائے جاتے ہیں اور معرفت یعنی حد میں تفصیلاً۔ اور اجمال اور تفصیل کا فرق دونوں میں معاشرت کیلئے کافی ہے اور جب دو دلوں میں معاشرت ہے تو غنیت نہ پائی گئی جس پر دور دور تحصیل حاصل کا مدار تھا۔ ملاحظہ فرمائے شیخ ثالث اور رابع کو بھی اختیار کرنے کا جواب دیا ہے۔ اُنکی تقریر یہ ہے کہ ہم اختیار کرتے ہیں کہ تعریف بعض اجزاء کے ساتھ ہے۔ البتہ اس صورت میں علم نام نہ حاصل ہوگا بلکہ علم ناقص ہوگا لیکن اس میں کوئی حرج نہیں۔ تعریف کا مقصد اس سے بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر تعریف بالعوارض ہو تب بھی مضافہ نہیں اسلئے کہ اس صورت میں علم بالکمال اگرچہ حاصل نہ ہوگا لیکن علم بالوجہ تو حاصل ہو جائے گا۔ اس سے بھی تعریف کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ اعتراض اور جواب کی تفسیر یہ رہی۔ اب مصنف کے کلام کی تشریح ملاحظہ فرمائیے۔

قولہ ان الجنس ۲۔ یعنی جنس کے اندر ابہام ہوتا ہے جب تک اس کے ساتھ فعل کا اتصال نہ ہو اس کا وجود نہ ہوگا کیوں کہ وجود کیلئے تعیین فردی ہے اور بغیر فعل کے تعیین نہیں ہوتی۔ اس کا مقتضا تو یہ ہے کہ جنس خواہ ذہن میں پائی جائے یا خارج میں بغیر فعل کے اس کا وجود نہ ہو لیکن تصور کا تعلق چونکہ ہر شے کے ساتھ ہو سکتا ہے اسلئے یہ ممکن ہے کہ ذہن میں صرف جنس کا تعقل ہو اور بعد میں فعل کا اس میں اضافہ کیا جائے۔ لیکن اس اضافہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فعل جنس سے خارج ہے اور بعد میں اسکے ساتھ ملے ہے۔ جیسے صورت مادہ سے خارج ہوتی ہے اور بعد میں اسکے ساتھ لاحق ہوتی ہے بلکہ اس زیادتی کا مطلب یہ ہے کہ ذہن میں فعل کے ساتھ جنس کو مفید کر دیا ہے تاکہ اس کے اندر تخصیص پیدا ہو جائے اور وہ حاصل ہو جائے پس فعل کی وجہ سے جنس میں کوئی تغیر نہ ہوا۔ مثلاً حیوان ہمہ ہے اشیاء کثیرہ کا محتمل ہے ناظر کے طمانے کی وجہ سے اس میں تخصیص ہو گئی پس ناظر نے حیوان کے اندر کوئی تغیر نہیں پیدا کیا بلکہ تیسرے اعتراض میں دو دلوں ایک ہی ہیں۔ اس پر ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جنس فعل کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت موصوف کی

وجود مفرداً و اضافاً الیہ زیادۃ لا علی انہ معنی خارج لاحق بہ بل فیدہ لاجل تحصیلہ و تعینہ منفعاً فیہ فاذا صار مفصلاً
لہ یکن شیئاً آخر فان التخصیل لیس بغیرہ بل تحقیقہ فاذا نظرت الی الحد و جدتہ مؤلفاً من عدۃ معان کل منها کالذکر المتفرق
غیر الاخر یجوز من الاعتبار فہناک کثرۃ بالفعل فلا یحمل احدھا علی الاخر ولا علی المجرع .

قائم ہوتا ہے اس لئے جنس کا درجہ پہلے ہوا اور صفت کا بعد میں پس جنس فعل کیلئے محصل ہوتی ہے کہ فعل جنس کے لئے اس کا جواب یہ ہے کہ فعل
لفظ کے اعتبار سے بیشک جنس کیلئے صفت ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ صفت موصوف سے خارج ہوتی ہے اور فعل جنس سے
خارج نہیں بلکہ اس میں داخل ہے۔

قولہ وجوداً الخ — یعنی جنس اپنے وجود تخمینی کے اعتبار سے فعل اور نوع سے علیحدہ ایک شے ہے اور اس مرتبہ میں ان دونوں پر
اس کا حل نہیں ہوگا اس لئے کہ اصل کا مدار اتحاد پر ہے جو کہ مفقود ہے اور جنس حد میں اسی وجود کے اعتبار سے معتبر ہو کہ حد کا جزو ہوا کرتی ہے اور
وجود واقعی کے اعتبار سے جنس فعل اور نوع ہے اور اس مرتبہ میں دونوں پر حل ہوتا ہے اس لئے مدار اصل یعنی اتحاد اس صورت میں موجود ہے۔
اور محدود میں اس وجود کے اعتبار سے معتبر ہے۔ یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ جنس کا وجود فعل اور نوع کے وجود کے عین ہی یا غیر۔
اول صورت پر دھندلا کا اتحاد کثیر کے ساتھ لازم آتا ہے اس واسطے کہ جنس واحد ہے اور فعل اور انواع کثیر ہیں پس یا تو کثیر کو واحد
کرنا ہوگا یا واحد کو کثیر کرنا ہوگا۔ اور یہ دونوں باطل ہیں۔ اور ثانی صورت میں جنس کا اصل فعل اور نوع پر صحیح نہ ہوگا کیونکہ اصل کے لئے
اتحادی الوجود ضروری ہے اور اس صورت میں مفقود ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جنس کا وجود فعل اور نوع کے عین ہی یا
اور غیر بھی عین ہے وجود واقعی کے اعتبار سے اور اسی اعتبار سے حل بھی ہوتا ہے لہذا عدم صحت حل کا اعتراض متذبح ہو گیا اور غیر ہے وجود
تخمینی کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے حل نہیں۔ لہذا اتحاد واحد مع الکثیر کا اعتراض ختم ہو گیا۔ بعض شرواح میں کچھ اور اعتراض نقل کئے ہیں
مثلاً کہ وجود جنس فعل اور نوع کے وجود کے عین ہے تو لازم آتا ہے کہ حد میں کثرت نہ ہو کیونکہ جنس واحد ہے اور وہ فعل اور نوع کے ساتھ
وجود میں متحد ہے لہذا وہ بھی واحد ہوتے۔ نیز لازم آتا ہے کہ جنس نوع کا جزو نہ ہو اسلئے کہ جزو اور کل میں تغایر ہونا چاہیے اور جنس کو نوع کیلئے متحد مانا جائے۔
ایک اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ اگر وجود جنس نوع اور فعل کے وجود کے غیر ہو تو ہم جنس کا وجود بغیر محصل کے پایا جائے گا حالانکہ
اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ہم بغیر محصل کے نہیں پایا جاتا۔ یہ سب اعتراضات وجود کی اس تقسیم سے رنج ہو گئے اسلئے کہ وجود واقعی کے
اعتبار سے جنس حد کے ساتھ متحد ہے پس جس طرح حد میں کثرت ہے جنس میں بھی اس مرتبہ میں کثرت ہے۔ نیز اس مرتبہ میں جنس نوع کا جزو
نہیں بلکہ عین نوع ہے اسی طرح ہم اپنے وجود واقعی کے اعتبار سے محصل کا محتاج ہے اور وجود تخمینی کے اعتبار سے محتاج نہیں اور ہم
جنس کا وجود تخمینی جنس اور نوع کے وجود کے غیر سمجھتے ہیں۔

قولہ فاذا نظرت الخ —

حد اور محدود کے بارے میں مناطق کے مختلف اقوال ہیں۔ جو آپس میں متعارض معلوم ہوتے ہیں مثلاً انھوں نے کہا کہ حد میں کثرت
ہوتی ہے اور محدود میں وحدت نیز حد کے اجزاء خارجی ہیں جو آپس میں متغایر ہیں اور ایک دوسرے پر محمول نہیں اور محدود کے اجزاء
ذہنیہ ہیں جو آپس میں متحد ہیں اور ایک دوسرے پر محمول ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حد اور محدود میں تغایر ہے لیکن یہ بھی مناطق کا قول ہے
کہ حد بغیرہ محدود کے معنی میں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ہے۔ مصنف اپنے قول فاذا نظرت الخ سے اس تدافع کو
دور کر رہے ہیں کہ مناطق کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں بلحاظ تفصیل حد اور محدود میں تغایر ہوا اور بلحاظ اجمال ان دونوں میں اتحاد ہے۔

ولیس معنی الحد بهذا الاعتبار معنی المحدود والعقول لكن اذا لوحظ الى ايهام فقيد احد هيا الاخر منضاهيه ووصف توصيفا لاجل التعصيل والتقويم كان شيئا آخر موديا الى الصورة الوحدانية التي للمحدود وكاسبانها مثلا الحيوان الناطق في تحديد الانسان بفهم منه الشئ الواحد هو بعينه الحيوان الذي ذلک الحيوان بعينه الناطق كما ان العقد الحلی بقيد يفيد الصورة الاتحادية التي للموضوع مع المحمول في الخارج الا ان هنالك ترکیبا خبريا فيه حکم وھنھا ترکیب لقیید کا بقید التصرف والاتحاد فقط

اب مصنف کی عبارت کی تشریح و حفظ فرمائیے۔ فرماتے ہیں کہ جب تم حد میں غور کرو گے تو چونکہ وہ ذاتیات سے مرکب ہوتی ہے اسلئے اس میں کئی معنی نظر آئیں گے جو بکھرے ہوتے اور منتشر ہوتیوں کے مانند ہوں گے جن میں آپس میں مغایرت اعتباری ہوگی مثلاً اس میں ایک جنس ہے اور ایک فصل جو اپنے علیحدہ علیحدہ وجود کے ساتھ موجود ہیں ایک ساتھ نہیں اور نہ تو ان میں آپس میں حمل ہوگا اور نہ مجموعہ پر حمل ہوگا اسلئے کہ مدار عمل اتحاد ہے اور اسوقت ان سب میں مغایرت ہے پس انسان کی تعریف میں جو ان اور ناطق کا جب علیحدہ علیحدہ وجود مانا جائے تو اس صورت میں تو جو ان کا ناطق پر حمل ہوگا۔ اور نہ ناطق کا جو ان پر اور نہ ان دونوں کا انسان پر ہوگا۔

قولہ ولیس معنی الحد انما

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مناطفہ کے یہاں یہ مسلم ہے کہ حد کے معنی بعینہ محدود کے معنی ہیں جسکا مقتضی یہ ہر کہ صمیم ہونا چاہیے۔ لہذا مصنف کا قول فلا یعمل احدھا علی الآخر لاسلئے المجموع درست ہوگا۔ اس کا جواب ولیس معنی الحد بهذا الاعتبار ان سے دے رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب حد میں کثرت کا اعتبار کیا جائے تو اسوقت حد اور محدود دونوں ایک معنی میں نہ ہوں گے اسلئے کہ حد میں تفصیل ہوگی اور محدود میں اجمال، اور دونوں میں فرق ہے اسلئے ایک دوسرے پر حمل صمیم نہ ہوگا۔ اس پر پھر اعتراض ہوتا ہے کہ معرف بالکسر کا حمل معرف برضردی ہے اور جب حد کا محدود پر حمل نہیں ہو سکتا۔ تو پھر اسکو معرف کسما صمیم نہ ہوگا۔ اس کا جواب لیکن اذا لوحظ سے دے رہے ہیں کہ جب جنس اور فصل کا اس طرح کا ظاہر کیا جائے کہ جنس کے اندر ابہام ہے اور فصل کو اس میں افضل کر دیا گیا ہے جس سے جس مفید ہوگئی اور ان دونوں کے مجموعہ سے محدود کی صورت حاصل ہوگئی جس سے حد اور محدود میں اتحاد قائم ہو کہ حمل درست ہو جائیگا۔ اس کی توضیح مصنف نے ایک مثال سے کی ہے کہ انسان کی تعریف جب جو ان ناطق سے کی گئی تو اس میں جنس یعنی جو ان کو فصل یعنی ناطق کے ساتھ مفید کیا گیا اور اس ترکیب تو صمیمی کے بعد یہ دونوں علیحدہ علیحدہ نہ رہے بلکہ دونوں ایک ہی ہیں جسکو جو ان کہا گیا ہے وہ بعینہ ناطق ہے اور جسکو ناطق کہا گیا وہ بعینہ جو ان ہے۔ مصنف کے اس بیان سے اور توضیح سے حد کے محدود پر حمل نونیکا اعتراض تو دور ہو گیا لیکن ایک غلبان اب بھی باقی رہا کہ حد محدود کیلئے کاسکے طرح ہو سکتی ہے اسلئے کہ حد میں تو کثرت ہوتی ہے اور محدود میں وحدت ہے۔ اس غلبان کو کہا ان العقد الحلی ان سے ایک مثال سے کر دینا چاہتے ہیں اس میں کوئی استبعاد نہیں کہ اور کثرت ایک صورت کیلئے کاسب ہو جائیں جیسا کہ خارج کے اندر عقد حلی میں مثلاً زید قائم میں ایک موضوع ہوتا ہے اور ایک محمول ہوتا ہے۔

اور دونوں سے ایک صورت و وحدانی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح ذہن کے اندر جنس اور فصل سے محدود کی ایک صورت حاصل ہوتی ہے صرف فرق یہ ہے کہ عقد حلی میں ترکیب خبری ہوتی ہے اور اس میں محمول کو موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے یا اس سے سلب کیا جاتا ہے اسلئے اس میں حکم ہوا اور جو علم اس سے حاصل ہوگا وہ تصدیق کیلئے لگایا جائے گا اور اس حد میں ترکیب لقییدی ہوتی ہے۔ جنس کو فصل کے ساتھ مفید کیا جاتا ہے حکم نہیں ہوتا اسلئے اس سے جو علم حاصل ہوگا وہ تصور کیلئے لگایا جائے گا۔

بعض حواشی میں مصنف کے قول کا ان العقد الحلی کا ماقبل سے ربط اس طرح قائم کیا ہے کہ یہ نظیر ہے جسکا مطلب یہ ہر کہ جس طرح عقد حلی میں موضوع اور محمول کے اتحاد سے اسوقت صورت واقعہ حاصل ہوتی ہے کہ جب حکم کا اعتبار کیا جائے اس طرح حد سے

مجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو الحد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود
 ۵ فاندفع شك الرازي ان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزاءها وهو نفسها فالترتيب تحصيل الحاصل او بالعوارض
 ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه فالاقسام باسرها باطلة ومن ههنا ذهب الى بداهة التصورات
 كلها. الثاني. التعريف اللغوي من المطالب التصورية فانه جواب ماهو وكل ماهو جواب ماهو فهو تصور. الا ترى
 اذا قلنا الغضنفر موجود فقال الخطاب ما الغضنفر فغضناه بالا سد فليس هناك حكم

محدد كصور اسوق حاصل ہوگی کہ جب اس میں جنس کو فصل کے ساتھ موصوف کیا جائے گا بغیر اس توصیف کے محدود کی صورت و حدانی حاصل ہوگی۔

قوله مجموع التصورات : —

اس سے پہلے حد اور محدود میں جو فرق معلوم ہوا تھا اسی کو مزاحمت بیان کر رہے ہیں کہ ان تصورات کا مجموعہ جن کا تعلق اجزاء کے ساتھ تفصیلا
 ہوتا ہے حد کہلاتا ہے اور وہ تصور واحد جس کا تعلق اجزاء کے ساتھ اجمالا ہوتا ہے محدود کہلاتا ہے۔ اسی کو ایک ناظم نے فاری میں نظم کیا ہے

درست تصورات مجموعہ ۵ مجموعہ تصورات محدود

یعنی جنس اور فصل کا علیحدہ علیحدہ تصور ہے اور ان دونوں کا مجموعہ جس نے ایک واحد صورت اختیار کی ہے اس کا تصور محدود ہے۔

قوله فاندفع شك الرازي الخ —

امام مازی کا نام فخر الدین ہے۔ یہ اپنے فن کے بہت بڑے امام ہیں۔ اصلاح باطل کیلئے امام نجم الدین کبریٰ کو اپنا شیخ بنایا تھا۔ فرقہ باطنیہ کا
 اشتیغال الشرباک نے انہیں کے ذریعہ کرایا۔ ساری عمر دین کی خدمت کی اور اسی میں جان دی۔ الشرباک بکرواکی توفیق مظاہر میں۔ ولد قصہ بچیہ
 عند النزاع۔ مازی نے کی طرف خلاف قیاس نسبت ہے۔ شک کی تقریر اور اس کا جواب اس سے قبل ہم تحریر کر چکے ہیں۔ ملاحظہ کر لیا جائے۔

قوله اما بنفسها الخ — یعنی ہائیت کی تعریف نفس ہائیت کے ساتھ جو جیسے انسان کی تعریف انسان کے ساتھ۔

قوله ومن ههنا ۱ —

یعنی شک مذکور کی وجہ سے امام مازی خالی ہوئے ہیں کہ تمام تصورات یہی ہیں۔ ایک وجہ اس کی اور بھی بیان کی جاتی ہے کہ اگر تمام تصورات کو
 بدیہی نہ مانا جائے بلکہ نظری مانا جائے تو ظاہر ہے کہ اس کو حاصل کیا جائیگا۔ اب سوال یہ ہے کہ جنکو حاصل کیا جا رہا ہے وہ پہلے سے معلوم نہایا بھول
 اگر معلوم تھا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر بھول ہے تو بھول مطلق تک کا طلب کرنا لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ اور جو
 باطل کو مستلزم ہو وہ ظاہر باطل ہوتا ہے۔ لہذا تصورات کو بدیہی نہ ماننا باطل ہوا۔

مصنف کے قول بداهة التصورات پر اعتراض ہوتا ہے کہ امام کے مذہب میں تصدیق مرکب ہے تصورات سے تو جب تمام تصورات بدیہی ہیں
 تو تصدیق بھی بدیہی ہوگی تو پھر بداهة التصورات کی تخصیص کیسی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تصدیق کا ایک جز حکم بھی ہے یعنی تصدیق کو امام مرکب مانتے ہیں۔
 تصورات غنہ اور حکم سے تو ہو سکتا ہے کہ حکم ان کے نزدیک نظری ہو تو صرف تصورات کے بدیہی ہوئیے تصدیق کا بدیہی ہونا کیسے لازم آیا جبکہ ایک جز اس کا نظری ہے۔

قوله الثاني التعريف اللغوي ۱۶ —

تصدیق میں سے۔ علامہ قفازانی اول کے خالی ہیں اور سید شریف حرمانی ثانی کے۔ مصنف اول کی تائید کر رہے ہیں کہ تعریف لغوی مطالب تصور میں واقع
 ہوئی ہے۔ اور جو ماہو کے جواب میں واقع ہو وہ مطالب تصور میں سے ہے۔ لہذا تعریف لغوی مطالب تصور میں سے ہوئی اس دلیل میں کبریٰ تو مسلم ہو
 یعنی جو چیز ماہو کے حوالہ میں واقع ہے وہ مطالب تصور میں سے ہوتی ہے۔ البتہ صغریٰ یعنی تعریف لغوی ماہو کے جواب میں واقع ہے۔ یہ محتاج بیان
 ہے اسلئے الا تری سے اسکو بیان کر رہے ہیں کہ جب کہنے والے نے الغضنفر موجود کہا اور مخاطب الغضنفر کے معنی نہ جانتا ہو اور الغضنفر ماہو کہہ

نعم بیان موضوعیہ اللفظ فی جواب حل هذا اللفظ موضوع لمعنی بمبحث لفظی بقصد اثباته بالدلیل فی علم اللغة فمن قال انه من الطالب التمدیغیة لم یفرق بینہ و بین البعث اللفظی اللغوی . الثالث ان مثل المعروف کثل نقاش یتقش شبحاً فی اللوح فالتعریف تصویر بمبحث لاحکمه فیہ

سوال کرنا ہے تو ہم اس کا جواب الاسد سے دیتے ہیں جس سے الغضنفر کی تفسیر اور تعریف لفظی ہو جاتی ہے اور تفسیر میں کسی قسم کا حکم نہیں پایا جاتا معلوم ہوا کہ تعریف لفظی ماہو کے جواب میں داغ ہوتی ہے ۔

قولہ نعم :- سید شریف اور ان کے اتباع نے اپنے مذہب کی یہ دلیل بیان کی ہے کہ تعریف لفظی حل کے جواب میں داغ ہوتی ہے اور جو حل کے جواب میں داغ ہو تو وہ مطالب تصدیق سے ہے لہذا تعریف لفظی مطالب تصدیق میں سے ہوئی ۔ مثلاً مثال مذکور میں جب کہا جائے ۔ حل الغضنفر موضوع لمعنی الاسد تو جواب دیا جاتا ہے نعم الغضنفر موضوع لمعنی الاسد ۔ مصنف یہاں سے انکی غلطی کا متنبیان کر رہے ہیں کہ لفظ کی موضوعیت کا بیان کرنا بحث لفظی ہے نہ کہ تعریف لفظی ۔ پس حل کے جواب میں بحث لفظی داغ ہوگی نہ کہ تعریف لفظی ۔ ان میں فرق نہ کرنے سے غلطی داغ ہوتی اور تعریف لفظی کو مطالب تصدیق سے کہہ دیا حالانکہ ان دونوں میں بہت فرق ہے ۔ بحث لفظی کا تعلق علم لغت سے ہے اور تعریف لفظی کا تعلق علم منطق سے ہے ۔ پس یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔

قولہ الثالث الخ :- معرف بالکسر سے مراد یا تو دشمن ہے جو تعریف بیان کرے یا اصطلاحی معنی مراد ہیں ۔ اول صورت میں تفسیر کا حاصل یہ ہوگا کہ بطرح نقاش تختی پر ایک صورت بنانا ہے اور اس سے اس شی کی طرف التفات ہوتا ہے جبکہ یہ صورت ہے اسی طرح جبکہ کئی شخص کسی چیز کی تعریف بیان کرنا ہے تو معرف بالکسر کی صورت ذہن میں منتقل کرتا ہے اور یہ صورت ذریعہ ہوتی ہے معرف بالفتح کے ذہن میں حاصل ہونیکا جیسا کہ قدما کا مذہب ہے ۔ یا انکی طرف التفات کا میساک مناخرین کا مذہب ہے ۔ پس بطرح نقاش کے نقش میں کوئی حکم نہیں اسی طرح معرف کی تعریف میں بھی کوئی حکم نہیں فرق صرف یہ ہے کہ نقاش تختی پر صورت محسوس کا نقش کرتا ہے اور معرف ذہن میں صورت معقولہ کا نقش کرتا ہے ۔ ثانی صورت میں یعنی معرف کے اصطلاحی معنی یا محمل علی الشئ لا فائدة تصورہ مراد لے جاتیں ۔ اس وقت تشبیہ کا حاصل یہ ہوگا کہ نقاش سے جس طرح ذی شہ کے معرف ہوتی ہے ۔ اسی طرح معرف بالکسر ذریعہ معرف بالفتح کی معرف اور اس کا ذہن میں حصول یا التفات ہوتا ہے بر حال تشبیہ کی دونوں صورتوں کا حاصل یہ ہوا کہ معرف کے ذریعہ معرف کی معرف صورت حاصل ہوتی ہے اس میں حکم نہیں ہوتا ۔

قولہ فلا یتوجه علیہ الخ :- یعنی جب تعریف میں حکم نہیں ہوتا تو اس پر منوع ثبوت یعنی نقض منع معارضہ وارد نہ ہو سکے ۔ اسلئے کہ منع میں کسی مقدمہ معینہ پر دلیل کا مطالبہ ہوتا ہے ۔ اور نقض کی دو قسمیں ہیں اجمالی اور تفصیلی ۔ پھر اجمالی کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک یہ کہ کہا جائے کہ دلیل جمیع مقدمات کے ساتھ محال کو مستلزم ہے ۔ یا یہ کہا جائے کہ مدلول دلیل سے مخلف ہے یعنی دلیل پائی جاتی ہے ۔ اور مدلول نہیں پایا جاتا ۔ نقض تفصیلی میں کہا جاتا ہے کہ دلیل کا ہونا فردی ہے اسلئے کہ دلیل اثبات حکم کے لئے لائی جاتی ہے اور جب تعریف میں حکم نہیں تو دلیل نہ ہوگی تو منوع ثبوت وارد نہ ہوں گے ۔

قولہ من المنوع الخ :- منوع سے منع نقض معارضہ مراد ہیں ۔ ان سب پر منع کا اطلاق بطور تغلیب کیا گیا ہے ۔

قولہ نعم ہناک الخ :- ایک سب کا جواب ہے جو مصنف کے قول فلا یتوجه علیہ شی من المنوع پر وارد ہوتا ہے ۔ شبہ یہ ہے کہ ایک کئے سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف پر منع وارد نہیں ہوتا کیونکہ اس میں حکم نہیں ہونا حالانکہ مناطہ تعریف میں خرابی بیان کرنے وقت یہ کہتے ہیں کہ یہ تعریف خارج اور مال نہیں ۔ یہ اس نئی کی حد نام نہیں یا جس کو تم نے جس اور اصل قرار دیا ہے ۔ اس کی جس اور فعل نہیں یا یہ تعریف معرف سے واضح نہیں وغیرہ وغیرہ اور یہ منع نہیں تو اور کیا ہے ۔ اس کا جواب ہے کہ تعریف میں احکام مزاحمت تو نہیں ہوتے البتہ منہا اس میں احکام ہوتے ہیں

لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز وكأنه شريعة نسخت قبل العمل بها - نعم ينقض بابطال الطرد والعكس مثلاً والعارضة انما تصور في المادود الحقيقية اذ حقيقة الشيء لا يكون الا واحداً بخلاف الرسوم -

اس لئے کہ جو شخص کسی شئی کی تعریف کرتا ہے وہ اس امر کی کوشش کرتا ہے کہ اس کو ماسوا سے ممتاز کر دے خواہ اس کی نام ذاتیات بیان کر کے جس کے وہ مدعا ہو جائے یا تمام عرفیات بیان کر کے جس سے رسم نام حاصل ہو جائے پس گویا کہ معرف در پردہ اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ میری بیان کردہ تعریف حد تمام ہے یا رسم نام ہے اور جاح اور مانع ہے۔ معرف سے واضح ہے جس کو جنس قرار دیا ہے وہی جنس ہے اور جس کو فصل قرار دیا ہے وہی اسکی فصل ہے وغیرہ۔
 دغیرہ پس ان احکام ضعیفہ پر اگر منع وارد کیا جائے تو ہم اس کو منع نہیں کرتے بلکہ جائز کہتے ہیں۔

قولہ لکن العلماء الخ۔ — فیجوز منہ ثلاث الاحکام سے یہ شبہ ہوتا تھا کہ جب احکام ضنیہ میں منع دارد ہو سکتا ہے تو اس کا دفع ہونا ہوگا کیونکہ جب منع جواز فرما دیتا تو دفع میں کیا استبعاد ہے اس شبہ کو دور کر رہے ہیں کہ علماء کا چونکہ اتفاق ہے کہ تعریفات میں منع نہیں ہو سکتا۔ اس لئے باوجود جائز ہونے کے اس کا دفع نہ ہوگا پس گویا کہ یہی شریعت ہوئی جس پر عمل کی نوبت نہیں آتی اور قبل عمل ہی اس کو منوع کر دیا گیا ہے۔ اس کی تفسیر فرضیت صلاۃ ہے کہ معراج میں پچاس وقت کی نمازی فرض ہوئی تھیں اور عمل سے قبل ہی منسوخ ہو گئیں صرف پانچ وقت کی رہ گئیں۔ اسی طرح احکام ضنیہ پر منع کا درود جائز تھا لیکن دفع کی نوبت نہ آئی اور جواز منسوخ ہو گیا۔ یہ تقریر اس وقت ہے جبکہ مکانہ میں ضمیر کا مرجع جواز ہو جس پر مجوز منہ ثلاث الاحکام دلالت کرتا ہے۔ اور اگر ضمیر کا مرجع اجماع ہو جس پر اجموعہ دال ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علماء کا اس پر اجماع ہے کہ تعریفات میں منع جائز نہیں۔ یہ ایسی شریعت ہے کہ عمل ہونے سے قبل ہی اس کو منسوخ کر دیا گیا یعنی اجماع اگرچہ درود منع پر ہوا ہے لیکن اس پر عمل نہیں ہوتا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلی تقریر کی بنا پر باوجود منع کے جواز کے منع دارد نہ ہوگا اور دوسری تقریر کی بنا پر باوجود کہ عدم درود منع پر علماء کا اتفاق ہے لیکن بھر بھی منع جائز ہوگا۔

قولہ نعمہ منقوض الخ ۱۔ ایک دم ہوتا تھا کہ علماء کے اتفاق کی وجہ سے جب تعریفات میں منع جائز نہیں تو شاید نفع بھی جائز نہ ہو اس دم کو دود کر رہے ہیں کہ مرد اور عکس کے ابطال کے ساتھ نفع دار دیکھا جاسکتا ہے۔ مرد کے معنی منع کے ہیں یعنی یہ تعریف غیر کے دخول سے مانع نہیں۔ بلکہ ایسے افراد پر بھی صادق ہے جن پر محدود صادق نہیں۔ اور عکس کے معنی جمع کے ہیں یعنی یہ کہا جاسکتا ہے کہ تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہیں یعنی ان تمام افراد پر صادق نہیں جن پر محدود صادق ہے۔

قولہ مثلاً — اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ نقض کا ورد و تردد اور عکس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ یہ نقض بھی وارد ہو سکتا ہے کہ یہ تعریف اوضح نہیں بلکہ معرفت اور جہالت میں معرف کے مساوی ہے۔

قولہ والمعارضۃ الخ۔ - ماقبل کے بیان سے یرضہ ہو سکتا ہے کہ جس طرح تعریف کے اقسام اربعہ مدت نام۔ مدت ناقص۔ رسم نام۔ رسم ناقص میں نقص کا دارد ہونا جائز ہے تو معارضہ بھی ان چاروں اصول میں وارد ہونا ہوگا۔ اس شبہ کو دور کر رہے ہیں کہ معارضہ صرف حدود حقیقیہ میں ہو سکتا ہے۔ رسوم میں نہیں ہو سکتا اس لئے کہ معارضہ نام ہے اقامۃ الدلیل علی خلاف ما اقامۃ الخصم کا۔ پس حد حقیقی چونکہ ایک ہی ہوتی ہے۔ اس لئے اس میں صرف معارضہ تصور ہو سکتا ہے کہ مقابل نے وہیں سے جس کو حد قرار دیا ہے اس کے برخلاف دلیل قائم کر کے دوسری چیز کو حد قرار دیا جائے پس جب مقابل کی بیان کردہ مد باطل ہوگئی تو معارض نے جسکو حد کہا ہے وہ صحیح ہوگی حجتوں رسوم کے کہ وہ متعدد ہو سکتی ہیں پس معارضہ بھی ان میں نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اگر مقابل نے ایک چیز کو رسم قرار دیا ہے تو اس کے خلاف دلیل قائم کر کے زائد سے زائد نہ ہوگا کہ دوسری چیز کو رسم قرار دیا جائے۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ایک شی کی متعدد رسوم ہو سکتے ہیں۔

الرابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل أصلاً ولا لجواز تحقق
قضية احادية، ومن ههنا قالوا الفرد اذا عرف بركب تعريفياً
لفظياً لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك الركب مقصوداً.

قوله الرابع ا: — مباحث اربعہ میں سے یہ چوتھی بحث ہے جو یا تو بیان داتع کے لئے ہے اور یا اعتراض کا جواب ہے۔
اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تعریف کسی شئی کی ہونی چاہیے اس لئے کہ تعریف سے معرف کے معنی کی تفصیل ہونی ہے اور وہ اس کے
لفظی سے حاصل ہو جاتی ہے تو اب تعریف کرنا تفصیل حاصل ہے۔
اس کا جواب دے رہے ہیں کہ لفظ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا خواہ وہ یطریق ترکیب خبری ہو یا بطریق ترکیب تفسیری ہو
اس واسطے کہ تفصیل پر دلالت کرنے کی صورت میں قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آتا ہے کیوں کہ اس وقت لفظ مفرد سے انتقال
موضوع اور محمول اور نسبت نامہ کی طرف ہوگا۔ اور یہی قضیہ احادیہ ہے۔ جس کا تحقق لفظ مفرد سے ہوا ہے اور قضیہ
احادیہ باطل ہے کیوں کہ مناطہ کا اس پر اجماع ہے کہ قضیہ یا تو ثنائیہ ہوگا اگر رابطہ نہ مذکور ہو اور یا ثنائیہ ہوگا اگر رابطہ مذکور ہو
ان دو کے علاوہ کوئی قضیہ نہیں۔ یہ تو مصنف کی عبارت کا مطلب ہوا۔ لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ مصنف کا یہ قول کہ مفرد اگر
تفصیل پر دلالت کرے گا تو قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آئے گا۔ یہ لازم ہم کو مسلم نہیں اس لئے کہ یہ صرف اس صورت میں لازم آتا ہے
کہ جب مفرد ترکیب خبری پر دلالت کرے۔ باقی صورتوں میں مثلاً جب مفرد کی دلالت ترکیب توصیفی یا اضافی پر ہو اس وقت
تفصیل پر تو دلالت ہوگی لیکن قضیہ کا تحقق نہ ہوگا۔ کیوں کہ قضیہ کے لئے ضروری ہے کہ اس میں موضوع اور محمول اور نسبت ہو اور
ان کی طرف انتقال ترکیب خبری میں ہو سکتا ہے باقی ترکیبوں میں نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مفرد کی نسبت تمام مرکبات بکسب
برابر درجہ کی ہے خواہ ان میں ترکیب توصیفی ہو یا اضافی ہو۔ یا ترکیب خبری ہو کیوں کہ اجزاء کا تعدد اور تعاقب سب ہی کے اندر
ہے۔ اس لئے اگر مفرد کی دلالت تفصیل پر بعض صورتوں میں جائز رکھی جائے تو سب صورتوں میں جائز رکھنا پڑے گا۔ اس میں ترکیب
خبری کی بھی صورت آجائے گی اور اس صورت میں قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آتا ہے جو خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔
پس اس خرابی سے بچنے کیلئے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ مفرد کسی صورت میں تفصیل پر دلالت نہ کرے گا۔

قوله ومن ههنا ا: —

یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرتا تو مناطہ نے یہ فیصلہ کیا کہ اول تو مفرد کی تعریف لفظی مفرد ہی سے ہونی
چاہیے لیکن اگر کسی مجبوری سے مرکب کی جائے۔ جیسے وجود کی تعریف ما به الشئ یفعل و ینفعل سے کی جاتی ہے تو مرکب سے
ہو تفصیل مستفاد ہو وہ اس وقت مقصود نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تعریف لفظی میں معرف بالکسر الی معنی پر دلالت کرتا ہے جو معرف
بالفتح میں ہونے ہیں۔ تعریف سے عرف تو صریح ہو جاتی ہے۔ کسی جدید معنی کا حصول نہیں ہوتا اور اگر مرکب دال تفصیل مقصود ہو جائے
تو اس صورت میں معرف سے ایک جدید معنی حاصل ہوں گے جو معرف میں نہ تھے یعنی مفرد جو معرف ہے۔ اس میں تفصیل لفظی اور معرف
جو مرکب ہے اس سے تفصیل حاصل ہونی تو اس وقت تعریف لفظی نہ ہے بلکہ تعریف حقیقی ہو جائے گی اس واسطے کہ جدید معنی کا حصول
تعریف حقیقی میں ہوتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے کہ کرنا چاہتے تھے تعریف لفظی اور ہو گئی تعریف حقیقی۔

قال الشیخ الاسماء والكلم في الالفاظ المفردة نظير العقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب ولا مدق ولا كذب بل لا يفيد المعنى والا لزم الدوس وانما منه الاحضار فقط فلا يصح التعريف به الالفاظيا۔

قوله قال الشیخ ا۔ شیخ کے قول کو اس امر کا تاہد میں پیش کر رہے ہیں کہ مفرد تفصیل پر دلالت نہیں کرنا۔ شیخ کے قول کا حاصل ہے کہ الفاظ مفردہ اور معانی مفردہ دونوں کا حال ایک ہے تو جب معانی مفردہ تفصیل پر دلالت نہیں کرتے تو الفاظ مفردہ بھی نہ دالہ کرینگے یا اس لئے کہ الفاظ مفردہ معانی مفردہ پر دلالت کرتے ہیں تو جب مدلولات میں تفصیل نہیں تو دال میں کس طرح تفصیل ہو سکتی ہے۔
قوله بل لا يفيد الا۔

ترقی کر کے فرما رہے ہیں کہ لفظ مفرد تو معنی ہی کا فائدہ نہیں دیتا۔ تفصیل تو بعد کی چیز ہے لیکن یہ واضح ہے کہ یہاں افادہ اولیٰ کی نفی ہے۔ معنی اگر پہلے سے معنی ذہن میں حاصل ہوں اور ابتداء مفرد سے اسکو حاصل کرنا چاہیں تو نہیں کر سکتے لیکن اگر پہلے سے معنی ذہن میں تھے مگر ذہل ہو گیا تھا۔ اب مفرد کے ذریعہ اسکا احضار مقصود ہے تو اسکی کوئی بھی نفی نہیں کرنا بلکہ سب قائل ہیں کہ مفرد اس قسم کے معنی کا فائدہ دیتا ہے۔
قوله والا لزم الدوس ا۔

یعنی لفظ مفرد اگر معنی پر دلالت کرے گا تو دوسرا لازم آئیگا۔ تقریر اسکی یہ ہے کہ لفظ کا معنی پر دلالت کرنا موقوف ہے اس پر کہ پہلے معلوم ہو کہ یہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس وضع کا علم اسوقت ہو سکتا ہے جب یہ معلوم ہو کہ اس لفظ کے معنی ہیں کیونکہ جب تک معنی نہ پہچانے جائیں گے تو اس کیلئے لفظ کو کس طرح وضع کیا جاسکتا ہے تو اب صورت یہ ہو گئی کہ ہم معنی موقوف ہے افادہ پر۔ اور افادہ موقوف ہے علم بالوضع پر اور علم بالوضع موقوف ہے ہم معنی پر پس ہم معنی بواسطہ وضع اور افادہ کے موقوف ہوا ہم معنی پر۔ اور یہ دور ہے جو کہ باطل ہے۔
قوله وانما منه ا۔

یعنی لفظ مفرد سے جدید معنی کا فائدہ نہیں حاصل ہوتا بلکہ جو معنی پہلے سے ذہن میں حاصل تھے لیکن قوت خیال سے زائل ہو چکے تھے لفظ مفرد سے انہیں معنی کا احضار ہو جاتا ہے اس سے یہ دم بھی دور ہو گیا کہ جب لفظ مفرد معنی تک کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کی وضع سے کیا فائدہ آئےگا کہ معانی نہ ہوں کہ احضار بھی تو ایک فائدہ ہے۔ لہذا ان الفاظ مفردہ کی وضع بے کار نہ ہوتی۔

قوله فلا يصح ا۔

ما قبل پر تقریر کر رہے ہیں کہ جب لفظ مفرد سے جدید معنی کا حصول نہیں ہوتا بلکہ جو معنی پہلے سے حاصل تھے انہیں کا احضار ہوتا ہے تو مفرد کے ذریعہ جو تعریف ہوگی وہ لفظی ہوگی حقیقی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تعریف حقیقی کیلئے فردی ہے کہ آپس جدید معنی کا حصول ہو۔

تمت التصورات وتليها التمديدات - انشاء الله تعالى - ولقد استرح الخلم من

هذا التحصيل في الرابع عشر من شهر المحرم الحرام ١٣٨٩ هـ

وانا العبد الضعيف المفتقر الى الله الاحد صدق احمد بن سيد احمد غفر لهما الله الصمد
الخادم للطلبة في الجامعة العربية الواقعة في هتورا - هي كوتة من هاتابا بانداه
كاتب عاجز دم عبید الرحمن صدیقی لكهنوعه